

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie
Studijní obor: Mongolistika

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Analýza struktury a formálních prostředků
jakutského eposu oloncho na příkladu
oloncha "Er soghotox"**

Vedoucí diplomové práce:
Konzultant:

Čestné prohlášení

„Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací vypracoval samostatně, všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu“.

V Praze dne.....

podpis

Poděkování

Rád bych poděkoval především PhDr. Veronice Zikmundové, za nekonečně trpělivé a podnětné vedení práce. Dále bych rád poděkoval bc. Aldaně Vlasákové, za pomoc při orientaci v jakutském textu, a Mgr. Jiřímu Dyndovi za některé podněty, které inspirovaly tuto práci.

Abstrakt

Předmětem diplomové práce je interpretace jakutského eposu (*oloncho*) *Modun Er Soghotox* skrze koncept *klasifikující hranice* J. Lotmana. Práce se snaží nejprve zařadit dané *oloncho* do širšího žánrového kontextu v rámci jakutského folkloru. Pro vymezení žánrové je důležitá formální stránka textu, proto se práce pokouší o popis některých nejčastějších distinktivních rysů, především aliterace a paralelismu. Druhá část práce se pokouší o analýzu světů *oloncha* jako Lotmanových *sémantických prostorů*. Každý svět si udržuje od ostatních výrazně odlišné sémantické prostředí. Přechod hranice mezi těmito prostory rozehrává děj *oloncha*. Poslední část se snaží pochopit úlohu hrdiny v *olonchu*, především jakožto mediátora mezi jednotlivými sémantickými prostory.

Abstract

The topic of the thesis is interpretation of a yakutian epic (*olonkho*) *Modun Er Soghotox* through the concept of J. Lotman's *classifying boundaries*. In the beginning, the thesis is trying to put the *olonkho* into broader genre context of yakutian folklore. Formal aspect of the text is important for the definition of the genre, therefore the work attempts to describe some of the most common distinctive features, especially alliteration and parallelism. The second part tries to analyze the worlds of *olonkho* as the Lotman's *semantic spaces*. Each world keeps significantly different semantic environment. Crossing the boundaries between these spaces initiates the plot of *olonkho*. The last part is trying to understand the role of the hero in *olonkho*, mainly as the mediator between the semantic spaces.

Klíčová slova

epos, *oloncho*, jakutský folklor, *Er Soghotox*, *Ellej*, sémantické prostory, klasifikující hranice, syžet

Key words

epic poetry, *olonkho*, yakut folklore, *Er Soghotox*, *Ellej*, semantic spaces, classifying boundary, sujet

Obsah

<u>Obsah</u>	5
<u>Poznámky</u>	7
<u>Poznámky k přepisu</u>	7
<u>Poznámky k překladu</u>	7
<u>Poznámky k citacím</u>	8
<u>Poznámky ke glosám</u>	8
<u>Jakutské termíny, použité v textu</u>	9
<u>Úvod</u>	10
<u>Metodologie</u>	12
<u>Dosavadní výzkum oloncha</u>	14
<u>Er Soghotox- dosavadní verze a jejich výzkum</u>	15
<u>Žánrové vymezení oloncha ve folklorním systému Jakutie</u>	16
<u>Forma oloncha</u>	18
<u>Závislost na aliteraci</u>	20
<u>Kontextuální význam slov ve verších</u>	21
<u>Er Soghotox a Ellej- úvod k postavě hrdiny</u>	23
<u>Ellejáda, základní struktura příběhů</u>	23
<u>Překlad legendy Tataar Tajma, Er Soghotox Ellej, Ol Genne Tygyn</u>	25
<u>Tataar Tajma, Er Soghotox Ellej a po nich Tygyn</u>	25
<u>Interpretace některých motivů legendy o Ellejovi</u>	26
<u>Topografie</u>	27
<u>Prostory</u>	28
<u>Orto dojdu</u>	28
<u>Illud tempus- popis světa skrze jeho vznikání</u>	28
<u>Prostor jako kůň</u>	29
<u>Alaas jako mikrokosmos</u>	29
<u>Hyperbola</u>	30
<u>Pohled ze středu</u>	31
<u>Hranice a podpěry- Makrokosmos</u>	32
<u>Allaraa dojdu</u>	35
<u>Popis světa skrze cestu</u>	36
<u>Butugas-itiges dojdu- svět bez řádu</u>	36
<u>Keltegej künneex dojdu- nedokonalý svět</u>	37
<u>Džes emeget iččilere- svět duchů a kouzel</u>	38

<u>Paralelní popis- Cesta syna.....</u>	<u>40</u>
<u>Üöhe dojdu.....</u>	<u>41</u>
<u>Děj jako porušování hranic.....</u>	<u>43</u>
<u>Sémantické prostory.....</u>	<u>43</u>
<u>Klasifikující hranice.....</u>	<u>44</u>
<u>Er Soghotox přechází poprvé hranici světů.....</u>	<u>45</u>
<u>Přechody Er Soghotoxa a Elleje.....</u>	<u>50</u>
<u>Hrdina.....</u>	<u>51</u>
<u>Rodinně geografické vztahy.....</u>	<u>51</u>
<u>Iniciační rituály hrdiny.....</u>	<u>53</u>
<u>Závěr.....</u>	<u>57</u>
<u>Literatura.....</u>	<u>59</u>
<u>Elektronické zdroje.....</u>	<u>61</u>

Poznámky

Poznámky k přepisu

V průběhu práce používám kvůli přehlednosti a lepší orientaci v textu dva způsoby zápisu. Pokud se jedná o větší celky, ponechávám jakutštinu v originálním zápisu (tedy delší citace z knih a především úseky překladu oloncho). Při komentování jednotlivých slov či úseků uvnitř českého textu, stejně jako u názvů děl a autorů v bibliografii, používám vlastní přepis do latinky.

Pro přepis do češtiny jsem neshledal vhodným ani jeden ze tří systémů transkripce jakutštiny do latinky aplikovaných ve dvacátém století. Tedy ani zápis Novgorodův (a jeho následnou upravenou variantu) postavený na fonetické abecedě a využívaný Poppeho gramatikou jakutštiny, ani zápis panturkický o několik let mladší. Oba systémy obsahují příliš mnoho znaků nevyskytujících se v češtině, tudíž nespĺňují požadavek na přehlednost. Rozhodl jsem se tedy aplikovat ustálený přepis ruské cyrilice do češtiny, s několika následujícími výjimkami:

X	X
Нь	Ň
Дь	Ď
Н	Ng
ᠬ	Gh
Ө	Ö
Һ	H
Ү	Ü

Výjimkami jsou termíny geografické (například Jakutsk a Jakutie), etnografické (například Jakut, Tungus) a především Ondřejem Pivodou zavedený zápis slova „oloncho“, v jakutské současné abecedě majícího podobu „олонхо“. Této formě jsem podřídil i ostatní tvary skloňování a odvozených slov („olonchohut“). Výjimkou z této výjimky je přepis názvů citovaných knih v bibliografii, v nichž by bylo podle mého názoru míchání dvou přepisů nepatřičné. Při přepisu ruštiny se řídím ustáleným zápisem cyrilice do české latinky. Jakutštinu zapsanou v originálu ruským přepisem jsem také přepsal podle pravidel pro transliteraci ruštiny.

Poznámky k překladu

Přestože jsem se snažil o doslovný překlad, musel jsem se v některých případech uchýlit ke kompromisům. Význam slov je závislý na kontextu a jejich slovníková sémantická hodnota se nepřekrývá vždy s tou, která je v textu. Chápání oloncha jako formy s vlastním jazykem vyžaduje jinou práci se syntaxí, lexikem i morfologií. Přesto jsem se snažil na takové případy upozornit alespoň v poznámkách pod čarou, nebo v komentáři, pokud na objasnění širšího kontextu slova stála interpretace významu textu. Některým obecnějším jevům (například aliteraci, která je často důležitější motivací pro použití slova než jeho lexikální význam) se věnuji v kapitole o formě.

Dalším dilematem je práce se slovosledem, častěji ještě s následností celých veršů. Ne vždy se mi podařilo složitější jakutské závislé fráze připojené pomocí konverb nahradit přechodníky nebo vedlejšími větami. V takových případech není překlad řádkový ale veršový, který je v tabulce znázorněn sloučením buněk.

Nadřazena doslovnému překladu však byla snaha zachytit metaforické a metonymické obrazy. Použití metafor považuji nejzajímavější a nejoriginálnější část textu oloncha, nejen z hlediska poetického, ale i jako významný zdroj pro kulturní, lingvistické a mytologické komparace. Metafory se proto snažím zachytit v jejich původní podobě. Kontext, bez něhož nejsou pochopitelné, pokouším se uvést v příloženém rozboru, případně jen v poznámce pod čarou.

Poznámky k citacím

Vzhledem k tématu práce jsou čísla veršů, která používám v citacích, odkazy na číslování použité v knize *Modun Er Soghotox* olonchohuta Karataeva¹. Na text oloncha tedy odkazují jen pomocí čísel veršů, neboť je jednodušší jejich vyhledání v ruském překladu, který nesouhlasí vždy s pozicí stránky. Samotný text oloncha je dostupný na portálu <http://olonkho.info/> a v textových analýzách jiných autorů (například díla jeho editora V. V. Illarionova), díky čemuž pokládám za užitečnější odkazovat na samotný text a ne jeho (bohužel v Evropě takřka nedostupné) vydání knižní.

Poznámky ke glosám

V kapitole zabývající se formou jsem se rozhodl popsat zvláštní použití sufixu pomocí krátké glosované ukázky. Přestože jsem se snažil držet systému glosování, který pro dolganštinu zavedl F. Siegl², v konkrétní ukázce se od něj mohu odchylovat. Proto příkládám seznam použitých zkratk:

ACC- akuzativ

EXCLAM- exklamativ

IMP-imperativ

MOD.PTCL- modální částice

PL-plurál

PTCL-částice

PX-posesivní sufix

SG-singulár

VOC-vokativ

VOL-voluntativ

Osoby jsou vyjádřeny číslem.

Jazyk oloncha je velmi specifický a mnoho sufixů i slov má proto jinou funkci než v klasické jakutštině. Blíže se této specifčnosti epického jazyka budu věnovat právě v kapitole [Forma oloncha](#).

¹Karataev, Illarionov, 1996

²S kterýmžto systémem jsem se seznámil na kurzu Structure of Dolgan, přednášeném F. Sieglem na FFUK v Praze v červnu 2016, a který s jeho svolením používám.

Jakutské termíny, použité v textu

Termíny jsou vždy vysvětleny v textu, pro jednodušší orientaci zde však přikládám seznam nejpoužívanějších z nich.

Oloncho (*олонхо*)- hrdinský epos

Olonchohut (*олонхосут/ олонхоһут*)- zpěvák a vypravěč oloncha

Alaas (*алаас*)- je mělká propadlina vzniklá termokrastem, porostlá luční a stepní vegetací a okroužená lesem. Jde o typický geologický útvar pro tajgu střední Jakutie ³

Allaraa dojdu (*аллараа дойду*)- Spodní svět

Orto dojdu (*орто дойду*)- Střední svět

Üöhe dojdu (*үөһө дойду*)- Vrchní svět

Tojon (*тойон*)- pán, náčelník

Ulus (*улус*)- administrativní část Jakutie; kraj

Yhyax (*ыһыах*)- slavnost letní rovnodennosti a kumysu (také však slavnost obecně)

Serge (*сэргэ*)- sloup sloužící k přivazování koní, často však s rituální funkcí

Bootur (*боотур*)-hrdina

Abaahy (*абааһы*)- démon, často nepřátelský

Ajyy (*айыы*)- božstva sídlící většinou ve Vrchním světě

Kumys (*кумыс*)- kumys, nápoj ze zkvašeného kobyliho mléka

Ičči (*иччи*)- duch

Algys (*алгыс*)- oslavná píseň či báseň, modlitba

Sehen/ Seheen (*сэһэн/ сэһээн*)- legenda

Керseen (*кэпсээн*)- legenda

³Troeva, Isaev, Cherosov, Karpov, 2010, s. 13, 221.

Úvod

Následující práce se snaží o interpretaci jednoho z nejvýznamnějších jakutských folklorních textů *Modun Er Soghotox* (doslova „Mocný Jediný Muž“), složeného a předneseného olonchohutem V. O. Karataevem a zapsaném i editovaném V. V. Illarionovem, v roce 1986⁴. Příběh Er Soghotoxa je jedním z nejvýznamnějších a nejrozšířenějších témat oloncha, historicky především v okolí Viljuje⁵, odkud pochází i sám Karataev.

Oloncho má v jakutské kultuře velmi významné postavení- roku 2005 jej zařadilo UNESCO na seznam Nehmotného kulturního dědictví lidstva.⁶ Olonchohuti působí dodnes⁷ během svátků *yhyax*, pořádají se soutěže v přednesu dospělých i dětí. Pro jakutské národní uvědomění je však zároveň významným zdrojem historickým i kulturním. Na počest oloncha bylo pojmenováno divadlo (*Teatr oloncho* na třídě Lenina), z úryvků oloncha P. Ojuunskaje se skládá i památník nad jeho sochou stojící na náměstí Ordžinikidze. Na rok 2018 se plánuje první fáze monumentálního projektu *Olonkholand/Zemlja oloncho*.⁸

V prvních kapitolách ([Žánrové vymezení oloncha ve folklorním systému Jakutie](#) a [Forma oloncha](#)) se budu snažit poukázat na zvláštní formální rysy oloncha. Oloncho je definováno především formou (viz právě kapitolu týkající se žánru), která ho odlišuje od ostatních žánrů (jako je *kepseen* či *seheen* na něž se v průběhu textu bude narážet častěji). Pokusím se tedy na konkrétních případech popsat hlavní rysy této formy, z nichž nejvýznamnější budou popisy paralelismu a aliterace. Úvodní dvě kapitoly však budou pouze snahou popsat generalizovaný model, který bude doplňován příklady i v následujících rozborech textů.

Po popisu formy se zaměřím na folklorní kontext syžetu. Er Soghotox bývá považován za jedno ze jmen pro Elleje, kulturního hrdiny Jakutů.⁹ První zmínky o Er Soghotoxovi- Ellejovi jsou již od F. Strahlenberga, který byl poslán do dnešní Jakutie jako válečný vězeň na třináct let, a který mimo jiné první konstatoval příbuznost Jakutů s ostatními turkickými národy.¹⁰ Přestože moje práce bude zaměřena především na práci s textem oloncha *Modun Er Soghotox*, na některých místech budu porovnávat obě narace, především z důvodu zasazení Er Soghotoxa do kontextu, pro který je Ellejádá nezbytná. V kapitole věnované přechodům se pokusím poukázat i na jistou invariantní narativní strukturu vlastní jak legendě o Ellejovi, tak zpracování epického.

Komparací motivů obou hrdinských textů se pokud je mi známo ještě nikdo detailně nezabýval. Vzhledem k množství sebraného folklorního materiálu Ellejády i oloncha Er Soghotoxa, bude práce s intertextuálními vztahy podřízena interpretaci daného oloncha *Modun Er Soghotox*, které je hlavním tématem mé práce. Komparace Elleje a Er Soghotoxa bude tedy pouze úvodem do problematiky, která by se měla stát předmětem dalšího zkoumání. Přesto, že odkazy na Ellejádou budou zasazovat děj *Modun Er Soghotoxa* do kontextu v průběhu celého textu, hlavní kapitola zabývající se krátce Ellejádou bude kapitola

4Pracuji nicméně s vydáním z roku 1996 (Karataev, Illarionov, 1996)

5Karataev, Illarionov, 1996, s. 423

6<http://www.unesco.org/culture/ich/en/RL/olonkho-yakut-heroic-epos-00145>

7Přestože se většinou se již nejedná o „autentický“ způsob přednesu. Osobní rozhovor s V. V. Illarionovem, *Institut gumanitarnykh issledovanij i problem maločislennykh narodov Severa Sibirskogo otdělenija Rossijskoj akademii nauk*, 11.2.2016)

8<http://olonkholand.ru/>

9*Ibid.*, s. 370

10Petrova, 1995, s. 11

Er Soghotox a Ellej- úvod k postavě hrdiny.

Jedním z ústředních zájmů mé práce je interpretační metafora hranice. V průběhu práce se budu snažit ukázat, že hranice tak, jak je zobrazena v olonchu, reflektuje hlubší kulturní kontext. Tomuto tématu se budou věnovat zbylé kapitoly ([Topografie](#), [Děj jako porušování hranic](#) i [Hrdina](#)).

První z těchto tří celků se bude zabývat popisem světů, topografickou částí práce. Světy v olonchu jsou zpravidla tři, v textu Karataevově je zaměření především na dva z nich: svět Střední (*Orto dojdu*) a svět Spodní (*Allaraa dojdu*). Světy oloncha nejsou podle mého názoru pouhými arbitrárními geografickými prostředními, do nichž je děj zasazen, nýbrž zvláštními prostory s jasnými pravidly, které děj naopak určují. To bude doufám lépe pochopitelné z popisu světů, které existují především ve vztazích mezi sebou. Spodní svět by bez Vrchního světa nebyl myslitelný.

Po popisu vztahů světů v topografické kapitole se zaměřím na aplikaci teorie syžetu Jurije Lotmana, přesněji na práci s jeho termínem *klasifikující hranice*¹¹. Světy oloncha jsou jasně vymezené, hraniční přechody dobře označené a Lotmanova teorie je proto pro popis oloncha velice vhodná. Neprůchozí sémantické prostory jsou hrdinou (jak kladným tak záporným) vždy porušeny a na základě tohoto porušení (*události* v Lotmanově smyslu) se rozvíjí syžet.

Poslední kapitola se věnuje roli hrdiny v olonchu. Hrdina, jakožto jediná postava schopná přecházet hranice, má v olonchu zvláštní postavení, které je symbolizováno i jeho původem. Hrdina nepatří ani do jednoho světa, neboť mezi světy působí jako „syžetový“ či lépe „mytický“ zprostředkovatel. Pokusím se tuto pozici hrdiny popsat, spolu se zmíněným problematickým původem.

Při práci s postavou hrdiny (*bootur*), pokusím se neomezovat na „literárního hrdinu“, tedy na jasnou postavu s koherentní osobností, která stojí v příběhu sama za sebe. Má snaha bude spíše pokusem o nahlížení hrdiny jako „symbolu“, v našem případě symbolu syžetové funkce.¹²

Z takového pohledu se bude odvíjet i mé chápání ostatních postav v příběhu, obzvláště synů Er Soghotoxa, kteří jsou podle mého názoru především reflexí svého otce. Příběhy Kōmūs Kyyryktaje a Xaryadžylaan Bergena, působí jako paralely k prvnímu příběhu Er Soghotoxa samotného, od kterého se však v důležitých detailech liší. Z mého pohledu se tedy jedná o různé varianty motivu v rámci jednoho textu. V průběhu práce se budu snažit o komparaci těchto motivů a o průběžné konstruování invariantu.

Pro pochopení postavení hrdiny je důležitý jeho původ. Původy všech tří hrdinů poukazují na jejich hraniční (liminální) podstatu: hrdinové bývají často „míšenci“ různých bytostí oloncha, často navíc s nejistým původem. Blíže se této otázce budu věnovat v kapitole [Rodinně geografické vztahy](#).

¹¹Viz Müller a Šidák, 2012, s. 262

¹²Nemíním přitom funkci ve smyslu formalistické školy, jakožto jednu z množiny možných funkcí, které tvoří paradigma příběhů, nýbrž jen funkci v obecném významu „úloha v rámci systému“.

Metodologie

Podstata mé práce je z velké části snaha analyzovat oloncho za použití konceptu *hranice*. Použití takového konceptu či analytické metafory, není arbitrární. Zjistíme, že při čtení oloncha se setkáváme s hranicemi v mnoha podobách. Hranice definují světy, ve kterých se oloncho odehrává a zároveň slouží jako důležité syžetové nástroje. Překonávání hranic je potřebné k rozehrání jakéhokoli děje a ve svém důsledku definuje hrdinu.

Hranici tak budu využívat ve smyslu tří různých tradic, což se odráží i v samotné struktuře mé práce. Hranice, která rozehrává děj je pokus o aplikování klasifikující hranice J. M. Lotmana¹³. Syžet v jeho pojetí vyvěrá z porušení „neporušitelné“ hranice hrdinou. Tedy z překročení z jedné sémiosféry do jiné.¹⁴

Na hranici, jako na symbolickou liminální fázi, kterou hrdina prochází, se pokusím dívat také z perspektivy A. Van Gennepa¹⁵ a jeho následovníků. Pokusím se přitom vyvarovat úskalím, která s sebou přináší aplikace Van Gennepova přístupu na epické struktury J. Campbelllem. Nemám v úmyslu hledat v olonchu ideu monomýtu, ani jeho částí. Věřím, že schéma preliminární (odloučení), liminární (pomezí) a postliminární (sloučení) je analytický model, skrze který je v některých případech vhodné nahlížet na oloncho. Využiji ho především při komparaci s legendou o Ellejovi.

Další tradicí, ze které se pokusím čerpat je tradice Lévi-Straussova, především jeho pojetí hrdiny jako mediátora mezi světy. Opozice světů, které jsou neslučitelné a neprůchozí, jsou určitým způsobem zvýrazněny, ale zároveň překonány hrdinou. V hrdinovi se navíc pokouším hledat reflexi těchto opozic v samotném jeho původu, které jakožto míšenec neutralizuje. Lévi-Straussův přístup tak budu používat jako východisko z práce J. M. Lotmana, neboť ho z pohledu, se kterým pracuji, uzavírá.

Přechody hranic popsané z těchto pohledů se pokusím následně využít při komparaci úryvku textu *Modun Er Soghotoxa* a legendy o Ellejovi. Hranice tak bude sloužit jako interpretační metafora a komparační nástroj, k čemuž mne inspirovala práce W. Doniger¹⁶.

W. Doniger navíc vděčím za další metaforu, a to metaforu mikroskopu a teleskopu, která mi pomohla nejen při chápání mikrokosmů a makrokosmů oloncha, ale i při chápání pohledu, ze kterého popisuje vypravěč oloncho celé (aspektu interpretace, kterému je zasvěcena především kapitola [Alaas jako mikrokosmos](#)).

Formální stránku eposu jsem zkoumal především pomocí *Parry-Lordovi orálně formulaické teorie*. Orální původ a improvizovaná podstata epických formulí (například epitetů), odhaluje jiné fungování jazyka v epickém kontextu.¹⁷

Při práci s kontextem jazyka, představení a kultury v eposu jsem však především používal práce J. M. Foleyho, zvláště pak knihu *The Singer of Tales in Performance*. V kapitole týkající se formy, ale i během rozboru textů napříč prací, se pokusím o aplikaci některých Foleyho myšlenek týkajících se chápání *slova* v orální kultuře.

Foley, v návaznosti na Iserův termín *implied reader*, „implicitní čtenář“, vidí v eposu *implied*

¹³Lotman, 1992, s. 261; Müller a Šidák, 2012, s. 262

¹⁴Lotman, 1992, s. 263-273

¹⁵Van Gennep, 1996, s. 19

¹⁶Doniger

¹⁷Lord, 1971, s. 35-36

audience, tedy „implicitní publikum“, které je vždy přítomno v artikulovaném příběhu. Text eposu je podle Foleyho spoluutvářen posluchači (později čtenáři), kteří znají tradiční kontext, ve kterém je text zasazen. Zvláštní styl žánru (viz kapitola [Forma oloncha](#)) a epické formule, metonymickým vztahem asociují tradici, či umění, která je v tomto smyslu pro Foleyho *imanentní*.¹⁸

Slovo v eposu má podle Foleyho zvláštní *silu* (*word-power*)¹⁹, která během představení (*enabling event*, „umožňující událost“) odkazuje na kontext tradice (*enabling referent*, „umožňující referent“).²⁰

Tradice zde však není chápána chronologicky, ale následujícím způsobem D. Hymese, který se pokusím ve své práci reflektovat:

„Zakořeňme pojem [tradice] nikoliv v čase, ale ve společenském životě. Předpokládejme, že tradiční je funkční předpoklad společenského života. Považujme tento pojem nejen za pojmenovávající předměty, tradice, ale také, a zásadněji, za pojmenovávající proces.“²¹

18Foley, 1995, s. 7. Foley píše: „...imanence může být definována jako *množina metonymických, asociativních významů, institucionálně předaných a přijmutých skrze přiřazený idiom nebo registr, buď během, nebo s odvoláním na tradiční orální představení.*“ („...imanence may be defined as *the set of metonymic, associative meanings institutionally delivered and received through a dedicated idiom or register either during or on the authority of traditional oral performance.*“) Můj překlad, kurzíva v originálu.

19*Ibid.*, s. 29

20*Ibid.*, s. 1 a 29-59

21„*Let us root the notion [of tradition] not in time, but in social life. Let us postulate that the traditional is a functional prerequisite of social life. Let us consider the notion, not simply as naming objects, traditions, but also, and more fundamentally, as naming a process.*” D. Hymes v Foley, 1995, s. xii. Můj překlad, hranaté závorky v originálu.

Dosavadní výzkum oloncha

Oloncho mělo vždy v jakutské kultuře natolik významné postavení, že pokaždé zaujalo výzkumníky různých oblastí jakutské kultury od jazykovědy po historii. První zapsané oloncho, *Är Sogotoch*, sebral A. F. Middendorf při polární expedici v roce 1844. O několik let později je zpracováno a zpřístupněno v O. N. Böhtlingkově knize *Über Die Sprache Der Jakuten*, ve které se i poprvé používá termín oloncho.²²

Sběr a výzkum oloncha začíná v 60. letech 19. století I. A. Chudjakovem, kterého je tedy možné považovat za prvního olonchologa. První se snaží popsat formu oloncha. Všimá si například změny hlasů při změně postav a specifických „citoslovcí“, které jejich řeč uvozují.²³

Na I. A. Chudjakova navazuje W. Sieroszewski, který byl též z politických důvodů vyhnán do Jakutie. W. Sieroszewskému vděčíme především za kontext, do kterého oloncho zasazuje. Věnuje se jak obyčejům svázaných se zpěvem samotného oloncha, tak i zvykům jeho předávání (včetně například aspektů ekonomických).²⁴

Jednou z nejvýznamnějších postav konce devatenáctého a počátku dvacátého století je E. K. Pekarskij. Sám provádí sběr oloncho, do sborníku (v jakutštině) *Obrazcy narodnoj literatury Jakutov*, „Ukázky národní literatury Jakutů“, však zařazuje texty ze všech folklorních žánrů. Kromě vlastnoručně sebraného materiálu jsou ve sborníku i texty sesbírané I. A. Chudjakovem, R. Aleksandrovem, M. N. Androsova-Ionovou a dalšími. Pekarskij je však významný především svým monumentálním slovníkem jakutsko-ruským, který je bohatě ilustrován příklady z oloncho publikovaných ve sborníku *Obrazcy narodnoj literatury Jakutov*.²⁵

Některé texty z tohoto sborníku jsou později přeloženy S. V. Jastremským a vloženy do stejnojmenného sborníku uspořádaného Akademií věd SSSR spolu s materiálem vlastním i materiálem ze Sibiřské expedice. Sborník obsahuje úvod S. E. Malova, který se jako první pokouší o širší filologicko-mytologickou komparaci oloncha a jiných asijských folklorních textů.²⁶

Z dalších významných sběratelů porevoluční éry je třeba zmínit ještě G. V. Ksenofontova, který neshbíral pouze folklor vážící se k šamanům, ale též první sbíral legendy (*seheen a kepseen*) spojené s původem Jakutů (*Uraangxaj-Saxalar*)²⁷, i několik oloncho. Druhou postavou je A. A. Popov, který v roce 1936 vydává *Dolganskij folklor*, první práce věnovaná dolganskému folkloru vůbec, obsahující překlad několika dolganských oloncho.²⁸

Od druhé poloviny třicátých let po zbytek dvacátého století je výzkum oloncha institucionalizován. Především probíhá pod Institutem jazyka, literatury a historie JaASSR, kde pracovali jedni z nejznámějších sběratelů jako S. I. Bolo, A. A. Savin, A. S. Porjadin, P. N. Popov, R. Kulakovskij, E. E. Lukin a G. U. Ergis.²⁹

22Böhtlingk, 1851

23Například *bujakka- bujakka- ooo!*, což by se nejlépe dalo přeložit českým „bu bu bu!“ (Chudjakov v Karataev, Illarionov, s. 10- 12)

24Ibid. s. 12-15, viz též Seroševskij, 1896, v němž je folkloru věnována celá kapitola

25Orosin, Ergis, 1947, s. 51-54

26Ibid. s. 54-55

27Ksenofontov, 1992

28Orosin, Ergis, 1947, s. 55-56

29Ibid. s. 55-60

Er Soghotox- dosavadní verze a jejich výzkum

Jak bylo zmíněno již v úvodu, Er Soghotox je hrdinou oloncha, zmiňovaným již v prvních pracích o Jakutii. Jméno Er Soghotoxa je rozšířené nejen v olonchu, ale též v jiných folklorních žánrech *seheen* a *kepseen*. Tyto žánry, které W. Sieroszewski považuje za předchůdce oloncha (viz kapitolu [Žánrové vymezení oloncha ve folklorním systému Jakutie](#)), sbírali již zmínění G. U. Ergis a G. V. Ksenofontov.

Z Ergisovi knihy *Saxa bylyrgy sehennere uonna kepseennere*³⁰ je pořízen i můj překlad (v kapitole [Překlad legendy Tataar Tajma, Er Soghotox Ellej, Ol Genne Tygyn](#)). Jedná se o sbírku textů shromážděných více sběrateli s jakutským originálem a ruským překladem s komentáři. Ergis, avšak před ním i Ksenofontov ve své sbírce *Uraangxaj- Saxalar*³¹, se pokouší uspořádat legendy do chronologických celků. Vzhledem k neexistenci písemných pramenů je folklor pro historiografii Jakutie velmi významným zdrojem. Legendy o Ellejovi a Omogoj Baajovi, které tvoří páteř těchto sbírek, jsou proto interpretovány takřka výlučně historiograficky a jejich orálně literární aspekt stojí mimo hlavní proud zájmu. Výjimku tvoří například zmínka v knize *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, kde se A. T. Hatto zabývá aspektem času v epice.³²

30Ergis, 1960

31Ksenofontov, 1992

32Hainsworth, , Hatto, 1989

Žánrové vymezení oloncha ve folklorním systému Jakutie

Oloncho se v dějinách výzkumu snažili badatelé zařadit do různých evropských žánrových kategorií. Takto se dostalo oloncho například pod hlavičku *skazka* („pohádka“) v pracích Chudjakova i Pekarského.³³ W. Sieroszewski nicméně přichází s mnohem emičtějším přístupem, když již v 19. století rozděluje jakutský folklor následovně:

"Forma "käpsiän" je trvalejší, rozšířenější, než forma "storja". Ta poslední může být vysvětlena takto: „käpsiän“ musí zachovávat fráze i odstavce rýmované, stejné v mnoha bajkách a dokonce se objevujících v „oľaho“. To sblízuje obě formy... Myslím, že mezi "käpsiän" se nachází mnoho nedozrálých, nepovedených „oľaho“, které tvorba neuznala za hodné toho jména, a že ve skutečnosti "käpsiän" se vztahuje především na zvířecí bajky. V "käpsiän" je méně poezie a nikdy se nezpívají; "Oľaho" naopak, tvoří verše. Vždy zpívané pasáže a krátké úryvky z prózy. "Oľaho" je plné archaismů, výrazů mongolských, ujugurských a "neznámého" původu... Některé "oľaho" jsou velice dlouhé. Slavný verchojanský vypravěč "Manczary", který diktoval Chudjakowowi většinu pohádek, chlubil se přede mnou, že zná oľaho, které může vyprávět celý měsíc."³⁴

Přestože jde o krátkou citaci, vystihuje základní myšlenku, kterou je podle mého názoru důležité mít během popisu jakutských žánrů na zřeteli. Hranice mezi jednotlivými kategoriemi je velice tenká: Sieroszewski popisuje folklorní žánry jako kategorie stojící ve vzájemné opozici. Především je však definuje na základě délky a formy. Od *ostuorujy* (*storja* v Sieroszewského textu), se *kepseen* (*käpsiän*) liší délkou a mírou veršovanosti. *Olongxo* (*oľaho*) od *kepseen* se odlišuje stejně: je rozvinutější a formálně dokonalejší. Důležitá je narážka na „nedozrálá, nepovedená „oľaho““. Pokud mohou být oloncha nedozrálá a nepovedená, nejedná se jen o jakési petrifikované texty z dávných dob, ale o texty živé, jak je chápe například A. Lord³⁵.

Dalším z důležitých folklorních žánrů, se kterým se často setkáme i v následujícím textu, je žánr *seheen*, někdy zaměňovaný s výše zmiňovaným *kepseen*. Zde se dostáváme k dalšímu kritériu, které utváří strukturu jakutských žánrů: k opozici reálné/vymyšlené. Podle této osy reálnosti se rozdělují žánry i v úvodu ke sborníku legend a mýtů Jakutů:

„Jestli pohádka (*skazka*) byla vnímána jako výmysl, tak pověsti, legendy a mýty se chápaly jako skutečnost.“³⁶

Opozice reálné - vymyšlené je na stejném místě vyjádřena ještě jakutským příslovím, které

33Puchov, 2004, s. 20-34

34 „Forma „käpsiän“ jest trwalszą, ściślejsza, niż forma „storja“. Ta ostatnia może być opowiedziana byle jak: „käpsiän“ musí zachować zwroty i ustępy często rymowane, jednakowe w wielu bajkach i nawet zdarzające się w „oľaho“. To zbliża obie formy... Przypuszczam, że wśród „käpsiän“ znajduje się dużo niedojrzałych, nieudanych „oľaho“, których twórczość nie uznała za godne tego miana, lecz że właściwie nazwa „käpsiän“ odnosi się przedewszystkiem do *bajek zwierzęcych*. W „käpsiän“ mniej jest miejsc wierszowanych i nigdy ich się nie śpiewa; „oľaho“ przeciwnie, składa się z wierszowanych, zawsze śpiewanych ustępów i krótkich wstawek prozą. „Oľaho“ pełne są archaizmów, wyrazów mongolskich, ujugurskich i „niewiadomych“ w rodzaju... Niektóre „oľaho“ są niezmiernie długie. Słynny bajarz Wierchojański „Manczary“, który podyktował Chudjakowowi większość bajek, przechwalał się przedemną, że zna oľaho, która można opowiadać *cały miesiąc*.“ (Sieroszewski, 1900, s. 366)

35Lord, 1971, s. 13

36 „Jesli *skazka* *vosprinimalasi kak vymysel, to predanija, legendy i mify osoznaivalisi kak realnosti*.“ (Aleksiev, Emelijanov, Petrov, 1995, s.11; můj překlad a má poznámka)

podle mého názoru celý žánrový problém vystihuje nejlépe:

„Кэпсээн (сэһэн) эбилээх, олонхо омунаах, ырыа дорҕонноох”³⁷ (*Kepseen (sehen) má přidavek, oloncho má zveličení, píseň má melodii*)

Tedy stejné téma se převyprávěné ve třech jakutských žánrech liší mírou, jakou se odklání od *skutečnosti*.

Zajímavý je naopak pohled významného olonchologa G. U. Ergise. Přestože cituje stejné přísloví, poznamenává, že podle olonchotů a starých Jakutů není oloncho jen „produktem fantazie“, ale kdysi se skutečně stalo (*onnuk baara ühü*, „takto to prý bylo“).³⁸

S postavou Er Soghotoxa se například setkáme v následujících kapitolách ve dvou z těchto žánrů, *sehen* i *oloncho*. Můžeme tedy nazírat realizaci postavy Er Soghotocha v žánrech skrze opozici reálné/ vymyšlené, která je jim přisuzována.

Diskurz reálného oproti vymyšlenému, jakožto „žánrového“ vymezení není samozřejmě omezen na prostor Jakutie. Například W. Doniger se zabývá rozdílem v chápání pravdivosti mýtu v dějinách náboženství a v běžném jazyce³⁹.

³⁷*Ibid.*

³⁸Orosin, Ergis, 1947, s. 32

³⁹Doniger, 1998, s. 1

Forma oloncha

V rámci této kapitoly se pokusím popsat formální prostředky oloncha podobnými metodami, jaké použiji i během popisu „formy“ dějové. Pochopení formy představení je pro čtení oloncha potřebné, neboť to je forma, která nejvýrazněji odlišuje oloncho žánrově od ostatních jakutských narací⁴⁰. Waclaw Sieroszewski dokonce popisuje případ, kdy *kepseen* je považován za nedozrálé oloncho, neboť má stejně rozvitý příběh, ale postrádá právě formu⁴¹.

Zkoumání formální stránky eposů nejvíce rozvinula Parry-Lordova orálně-formulaická teorie, která poprvé věnovala pozornost orální podstatě eposu⁴². Orálně-formulaická teorie se staví proti přesvědčení dřívějších výzkumníků eposu, kteří považovali epos za umění předávané slovo od slova od pradávna, případně od jakéhosi dávného Homéra. V takových přístupech není místo pro invenci zpěváka, kterému je zato přisuzována neskutečná paměť. V rámci jakutského folklorního prostoru podobně popisuje oloncho výše zmíněný Waclaw Sieroszewski⁴³. Orálně-formulaická teorie naopak zkoumá formule, které pomáhají zpěvákovi epos tvořit přímo během představení. Albert B. Lord píše: „Orální báseň není tvořena *pro* ale v představení“⁴⁴. Lord při popisu formule píše o „gramatice“ básně, dokonce o „speciální gramatice uvnitř gramatiky jazyka, vynucené versifikací“⁴⁵. Tento druhotný modelující systém, Lordova „gramatika básně“, dělá z obyčejného textu přirozeného jazyka text umělecký⁴⁶.

Jurij M. Lotman chápal umění jako jeden z prostředků komunikace, pracuje s uměním jako s kódem, *druhotným modelujícím systémem*. Jazyk umění, v našem případě jazyk eposu/oloncha, dostává nové vlastnosti, dokáže pracovat s jazykem přirozeným novým způsobem, který by v běžné řeči nebyl možný. Není tedy jen nadstavbou nad jazykem (*druhotný*), ale má i možnosti ho měnit (*modelující*). Takto si osvojuje zpěvák příběhů epický jazyk podle Lorda:

„...poté co se naučil mluvit svým vlastním jazykem, budoucí zpěvák začíná chápat, že ve zpívaných příbězích slovosled často není stejný jako v každodenním jazyce. Slovesa mohou být umístěna na neobvyklé pozice, spojky mohou být vynechány, pády mohou být použity divně. Je zaujatý zvláštním efektem, který vzniká a spojuje si tyto syntaktické zvláštnosti se zpěvem příběhů.“⁴⁷

S podobnými zvláštnostmi se setkáme i při rozboru jazyka oloncha. Vypravěč v úvodu oloncha *Modun Er Soghotox* například používá první osobu a posesivní sufix první osoby, i když mluví o dávných, mytických časech⁴⁸. V písni jeřába (*kytalyk*) se setkáváme s ještě podivnějším užitím gramatiky, když jeřáb používá osobní koncovku první osoby s tázacím zájmenem, se zaklínací částicí *ajxal* a dokonce i se jmény a tituly osob, které sám oslovuje.

40Sieroszewski 1900, s. 366

41Ibid.

42Foley 1995, s. 4-5

43Seroševskij 1896, s. 610

44Lord 1971, s. 13. „An oral poem is not composed *for* but *in* performance.“ (můj překlad, zvýraznění autora)

45Lord 1971, s. 35-36

46Lotman 1990, s. 19

47Lord 1971, s. 32. Překlad autor.

48Karataev, Illarionov, 1996, s. 76. Protože používá olonchohut doslova výrazy „Dávné mé roky“ (*Bylyrgy džylým*) či „Prošlé mé roky“ (*Urukku džylým*), můžeme nabýt dojmu, že se jednoduše snaží popsat dávné doby, ve kterých byl, neboť jde o svět, který sám stvořil. Taková interpretace je stále v mezích našeho argumentu, protože přivlastnění světa je možné jen v jazyce onoho světa, tedy v jazyce umění.

Jako ukázkou přikládám část této písně s pokusem o glosovaný text. Zvláštní použití sufixu je zde vyznačeno tučně:

- 346: *Dom, dom silik buol –lun-uuj,*
 Dom, dom silik stát se-VOL-EXCLAM
dom, dom silik staniž se,
- 347: *Ajchal-byna džaralyk*
 Ajchal-PX1.ACC rozkaz!
- 348: *Eej, eej! Ooj, ooj!*
 VOC.PTCL VOC.PTCL VOC.PTCL VOC.PTCL
 Eej, eej! Ooj, ooj!
- 349: *Sir Sabyja Baajdyyr-byna Tojom-muna oghonňor,*
 Sir Sabyja bohatnoucí- PX1.ACC pán- PX1.ACC stařík
 Bohatý můj starče Sir Sabyja tojone,
- 350: *Eter-bine ettiir nuuraj tyl-lar-byn*
 Říkající- PX1.ACC říkat???⁴⁹.3SG snový??? slovo-PL- PX1.ACC
 Mým vyřčeným, snovým slovům
- 351: *Iste-Ø baghas kerexsee-riij, nojon-um,*
 Slyšet-IMP MOD.PTCL být.uctivý-IMP ??? pán-PX1
 Uctivě naslouchej, nojone,⁵⁰

Sufix *-bIn(-A)* je akuzativní forma přivlastnění první osoby. Zde je však použita kvůli zachování rytmu, jak vidíme v případě oslovení Sir Sabyja Baaje. Syntaxu jakutštiny takové nadužívání akuzativu ani posesivního sufixu není vlastní, jak je vidět z jiných úryvků, kde je tento samý Sir Sabyja Baaj oslovován bez sufixů. O osm veršů dále se vyskytuje koncovka – *bIn(-a)* ještě jednou, tentokrát s tázacím zájmenem *tuox*, „co“. Pravidelná forma tohoto zájmena v akuzativu je přitom *tugu*:

- 359: *Tuox-puna naada-laax buol-utalaan,*
 Q- PX1.ACC potřeba-SOC stát.se-REP-CONV,
 Co potřebuji (...?)

49 *ettiir* "rozřezat maso" je pravděpodobně jen jinak vyslovené (dialekticky či v závislosti na aliteraci) slovo *eter* "mluvit, říkat". Nejasné je *nuurai*, které, stejně jako mongolské *noiroku*, znamená "dřít, spát".

Nepodařilo se mi bohužel najít žádný uspokojivý způsob, jak ho zařadit do verše, neboť se nehodí ani významově, ani gramaticky.

50 Otazníky stojí za sufixy a slovy, která nejsou jasná.

Závislost na aliteraci

Jakutský verš, jako i verše jiných aglutinujících jazyků, je postaven především na aliteraci. Formálně podobné jsou tedy i eposy mongolské, tunguzské či turkické. Jakutština však dává olonchohutům více možností, neboť slova v jakutštině podléhají mnohem přísnější vokální harmonii, než například mongolština. Kromě aliterace, tedy opakování prvních hlásek slov⁵¹, využívá jakutština i rým založený na shodě zadních a předních hlásek (mužských a ženských, jak jsou označovány v mongolštině) v rámci celých slov a potažmo celých *promluv* (v našem případě několikaverší).

Pro lepší pochopení této rytmické techniky se pokusím nejprve přiblížit jakutskou vokální harmonii.

Jakutský vokální systém se skládá z osmi krátkých a osmi dlouhých samohlásek a ze čtyř diftongů. Samohlásky jsou rozděleny podle tří opozic: přední/zadní, zaokrouhlené/nezaokrouhlené a vysoké/nízké. Pro přehlednost přikládám tabulku zpracovanou podle článku M. Stachowského a A. Menz:

	Monoftongy				Diftongy
	nízké		vysoké		
	nezaokrouhlené	zaokrouhlené	nezaokrouhlené	zaokrouhlené	nezaokrouhlené
Zadní	a, aa	o, oo	y, yy	u, uu	ya
přední	e, ee	ö, öö	i, ii	ü, üü	ie

52

V jednom slově se tedy mohou objevit pouze zadní nebo pouze přední vokály. Na rozdíl od mongolských jazyků se však rozlišuje i opozice zaokrouhlené/nezaokrouhlené. Možné kombinace jsou zobrazeny v následující tabulce. Po vokálu v prvním sloupci mohou následovat pouze vokály uvedené ve sloupci druhém⁵³:

i	i, e, ie
e	i, e, ie
ie	i, e, ie
y	y, a, ya
a	y, a, ya
ya	y, a, ya

51 *Aliterace*, jakožto termín klasické literární vědy je etymologicky spjat s grafickou formou: jedná se tedy doslova o harmonii *písmen*. Termín však používám v dnešním rozšířeném smyslu harmonie *hlásek*, neboť rozlišování mezi aliterací a asonancí nemá v jakutském orálním textu smysl.

52 Stachowski a Menz in Johanson a Csató, 1998, s. 417-418

53 Zpracováno podle (Poppe, 1926, s. 1-2) a (D'jačkovskij, 1987, s. 10-11)

u	u, a, uo
o	u, o, uo
uo	u, a, uo
ü	ü, e, üö
ö	ü, ö, üö
üö	ü, e, üö

Z předchozího textu je patrné, že jakutština, ač má více vokálů než mongolština, je v rámci jednoho slova méně variabilní. Vokální harmonie je pevněji dodržována i během přejímání cizích slov (z moderních slov například *nüömer* (rus. *nomer*⁵⁴), *püibe* (rus. *pivo*⁵⁵) či nová přejímka *bassaap* (*whatsapp*⁵⁶). Na rozdíl od jiných turkických a mongolských jazyků je zadní a přední vokál v jednom slově nemyslitelný. Cizí slova se přejmou buď celá, beze změn, nebo nemilosrdně podřízená jakutské hláskové změně.

Aliterace má tendenci rozšiřovat se na celá slova i věty. Nejde už jen o opakování prvních písmen, ale i o snahu podřídit se ostatním vokálům promluvy. V podstatě jde o snahu rozšíření vokální harmonie na celý rytmický celek. S tím souvisí samozřejmě i harmonie konsonantní, neboť v turkických jazycích jsou na zadní a přední rozděleny i některé konsonanty.

Kontextuální význam slov ve verších

V této podkapitole se budu věnovat významu slov, který je podle mého názoru díky výrazným formálním prostředkům pochopitelný pouze v kontextu veršovaného okolí. Nejčastěji se setkáváme s paralelismem, vlastním i jiným altajským jazykům. V mongolské poezii ho dobře reprezentuje například folklorní žánr *ertoncijn gurav*, ve kterém je jedna myšlenka vyjádřena třemi (někdy čtyřmi) paralelními obrazy.

Tato repetitivnost prochází celým olonchem. Výsledkem jsou celky, několikaverší, kdy každý verš představuje jednu metaforu, popisující či vyjadřující myšlenku celku. Mnoho veršů tak nedává samostatný smysl, dokud nepřečteme verše okolní, paralelní. Tyto „nesmyslné“ verše mají funkci převážně formální, vyplňují místa, která by jinak narušovala rytmus. V samém začátku oloncha *Модун Эр Соботох* se setkáme s příkladem takovéto kontextuálně podmíněné metafory.

1	Былыргы дбылым	Dávné mé roky,
2	Быстар мындаатын	Úplně ve směru
3	Быдан ынараа өттүгэр,	Prasklého ⁵⁷ povrchu,

54, „číslo“

55, „pivo“

56Komunikační platforma WhatsApp

57*Быстар* funguje též jako párové slovo se smrtí, například ve výrazu *Өлөр быстар куммэр...*, „Ve dnech (na pokraji) smrti...“. Za informaci děkuji Aldaně Vlasákové.

4	Урукку дьылым	Dřívější mé roky,
5	Охсуһуулаах уорбатын	Úplně ve směru
6	Оттой аннараа өттүгэр,	Hřbetu bitvy,
7	Ааспыт дьылым	Prošlé mé roky,
8	Анысханнаах айдааннаах күнүн	Docela ve směru
9	Адъас анараа таһаатыгар,	Chladných a zmatených dní,
10	Куоппут дьылым	Uběhlé mé roky,
11	Кудулђаннаах кудан өлүү уорбатын	Ve špatných dnech
12	Куоһараллаах хоннођор	Hřbetu, přepásaného podbřišníkem smrti

První trojverší začíná na slabiku „by-“, druhé na samohlásky zadní zaokrouhlené a třetí trojverší je aliterováno samohláskou „a-“. Poslední z uvedených trojverší (verše 10-12) zachovává nejen aliteraci hlásky „k-“ (a to nejen v prvním slově verše), ale dokonce celých prvních slabik „ku-“, „kuo-“ a s nimi harmonické „xo-“.

Význam metafory v posledním trojverší je nepochopitelný, pokud ho neporovnáme vzájemně s předchozími celky. Struktura všech čtyř je totožná. Každé trojverší začne vyjádřením „Dávné roky“, následuje verš o tom, jak špatné dny to byly a končí se frází „Úplně ve směru“. Trojverší 10-12⁵⁸ reflektuje tuto strukturu. Slovo *kuopput*, „uběhlý“, je synonymní s prvním slovem v každém trojverší. Porovnáním druhých veršů v každém trojverší nám konečně dá metafora potřebný význam. „Hřbet, přepásaný podbřišníkem smrti“ pochopíme, jen když si všimneme paralelních metafor „Prasklý povrch“ (ve smyslu „přerušený“, „oddělený“) a „Hřbet bitvy“. Čas je popsán jako kůň, se hřbetem a břichem, které se dají osedlat a opásat bitvami a pohromami. Verš třetí je referent, na který odkazují doposud neuzavřené verše „Úplně ve směru“. *Kuoharallaax xonnoghor*, „Ve špatných dnech“ obsahuje potřebný dativ- lokativ (v našem případě spíše direktiv), který umožňuje předchozí celek uzavřít.

Celý metaforický celek (tedy prvních dvanáct veršů) stojí před popisem utvářejícího se světa. Odkazy jsou tedy všechny na poslední, dvanáctý verš „Ve špatných dnech“. Tak je třeba chápat i „směr“ zmíněný výše. Jedná se o směr, ve kterém se olonchohut pohybuje, tedy o směřování k těmto dnům, z nichž začíná vyrůstat svět příběhu. Všech dvanáct veršů je metaforou času, v níž lze najít podobné prvky, jaké se používají při popisech koně.

⁵⁸Na tyto tři verše navazují sice další dva verše začínající na „k-“, ty však již začínají nový sémantický celek.

Er Soghotox a Ellej- úvod k postavě hrdiny

Pro pochopení významu textu *Modun Er Soghotoxa* se pokusím o jeho zařazení do širšího kulturního kontextu. Pokusím se popsat některé intertextuální konotace postavy Er Soghotoxa, realizace této postavy v jiných oloncho i v jiných folklorních žánrech.

Jak jsem zmínil v úvodu a v metodologii, s daným olonchem budu částečně pracovat jako s mýtem. K tomu ospravedlňuje i jedna z podob Er Soghotoxa, a to podoba politicko-mytická. Er Soghotox je jedno ze jmen pro Elleje, legendárního předka Jakutů.⁵⁹ Legendy týkající se Elleje jsou natolik rozšířené, že se pro ně vžilo označení *Ellejáda*, podle stejnojmenného sborníku G. V. Xenofontova z roku 1937⁶⁰. Tyto legendy bývají označovány jako *sheen* či *kepseen* (viz kapitolu [Žánrové vymezení oloncha ve folklorním systému Jakutie](#))

Důvody, proč považují komparaci Ellejády se syžetem Er Soghotoxa za nutnou, což je především téma kapitoly „[Přechody Er Soghotoxa a Elleje](#)“, jsou strukturální podobnosti obou cyklů. Varianty Er Soghotoxa jsou nesmírně rozmanité i v podání jednoho vypravěče, určitou jednotnou, invariantní strukturu však lze abstrahovat, jak je vidět z prací T. V. Illarionové⁶¹, i z kratší komparace V. V. Illarionova přiložené k olonchu *Modun Er Soghotox*⁶².

Pokusím se tedy porovnat základní motivy obsažené v obou žánrech. Ty jsou díky jinému žánrovému prostředí často pozměněny, některé z hlavních linií je však podle mého názoru možné extrahovat z obou textů. V úvodu k textu *Modun Er Soghotox*, vytyčují jeho autoři (N.V. Emel'janov a V.V. Illarionov) některé významné motivy z různých verzí oloncha o Er Soghotoxovi, které v postavě Er Soghotoxa zachovávají mnoho rysů Elleje jako kulturního hrdiny.⁶³

Ellejáda, základní struktura příběhů

Ellejáda, cyklus příběhů pojmenovaných podle vzoru Iliady, zachycuje vyprávění z celé Jakutie o kulturním hrdinovi Ellejovi. Ten přichází do pravlasti Jakutů, potkává původní obyvatele, asimiluje se, avšak následně dochází k neshodám a nakonec je to Ellej (potažmo jeho společnost), který akulturuje domorodce. Pokusím se převyprávět pro lepší představu jednu z legend o Ellejovi z Xenofontovy monografie, podle vypravěče z Viljuje, která bude sloužit jako vzorový, referenční text. Jedná se o první texty z Xenofontovy knihy týkající se Elleje (legendy číslo 3 až 6):

Ellej, který je zde nazýván zároveň Er Soghotox⁶⁴, dostane od cara Xaan-Bolloxa rozkaz zabít svého dvousetletého otce, Taatara-Tajmu. Povede se mu sice vyhnout se lstí úkolu, ale dostane další nesplnitelný úkol: přivést podmořskou ženu, která se každé tři dny češe na útesech nad mořem. Jeho otec prohlásí cara za blázna, protože si plete podmořskou ženu s jakýmsi zvířetem žijícím pod mořem, opakujícím každé lidské slovo a česajícím si vlasy ob tři dny na vrcholu útesu. Z bezvýchodné situace musí tudíž oba utéct před šíleným carem na sever.

59Petrova, 1995, s. 11-17

60Ksenofontov, 1977

61Illarionova, 2008, tabulka č. 1

62Karataev, Illarionov, 1996, s. 401-412

63Karataev, Illarionov, 1996, s. 26-27

64Jedná se o vyprávění vyljujské, tedy ze stejného ulusu jako Karataevovo oloncho, což možnou příbuznost obou textů ještě utvrzuje (Karataev, Illarionov, 1996, s. 19).

Během útěku otec umírá a nechává Ellejovi radu, ať si vybírá ženu, která má v moči pěnu, a která drží při práci prsty u sebe. Do jakutské pravlasti doplouvá po řece (pravděpodobně Leně).⁶⁵

Při příjezdu potkává Ellej místního „vládce“ (*tojon*) Onogoj Baaje (v jiných verzích často Omogoj Baaj), který ho vezme do služeb. Je vystaven různým zkouškám (*tojon* se ho snaží zabít ve chvíli, kdy mu nabízí kumys), ve všech však uspěje a Onogoj Baaj ho adoptuje a nechá ho vybrat si ženu. Ellej si však proti očekávání nevybere krásnou Onogojovu dceru, ale dceru, která není oblíbená, za což ho Onogojova žena prokleje⁶⁶.

Ellej je však úspěšný, zavádí používání vykuřovadel, která odháněla komáry od dobytka, vyrábí nádoby ze dřeva a postaví jurtu. Především však zavádí svátek *yhyax*, který je do té doby neznámý. Onogoj Baaj se jeho božstev bojí, ale po *yhyaxu* v ně uvěří i on.⁶⁷

⁶⁵Ksenofontov, 1977, s. 16-19

⁶⁶S prokletím vyžene Omogoj Elleje i v jiné verzi zapsané Ergisem (Ergis, 1960, s. 58)

⁶⁷*Ibid.*, s. 19-21

Překlad legendy Tataar Tajma, Er Soghotox Ellej, Ol Genne Tygyn

Následující verzi legendy o Ellejovi jsem vybral ze sborníku významného jakutského folkloristy G. U. Ergise *Saxa bylyrgy seheennere uonna kepseennere*, zapsané S. I. Bolem od vypravěče F. N. Zolotareva v roce 1938. Jedná se stejně jako v převyprávěném textu Xenofontově o vyprávění viljujské, kde je stejně tak zmíněno dvojí jméno *Er Soghotox Ellej*. Překlad je z jakutské verze, nikoli z ruského překladu, od kterého se proto může v detailech lišit.

Tataar Tajma, Er Soghotox Ellej a po nich Tygyn

1. část

V jižní teplé zemi kde sídlí národ *Tataar*, byl prý člověk bez dvou očí zvaný Tataar Tajma. Jeho syn se jmenoval Er Soghotox Ellej.

Když tam žili, jejich země a životy zničila armáda císaře Uordaaxa⁶⁸ a tataarského císaře svrhla. Celý národ Tataarů se bál a ze své země se všichni rozutekli. Při útěku vzal na záda Er Soghotox Ellej svého tataarského bezokého otce a podle jeho rady, podle jeho slov, utíkali směrem na sever, kde narazili na pramen řeky v horách. Když dorazili, stařík Tataar Tajma poradil synovi: „Tak synu! Jdi za sluncem, následuj pokroucené listy bříz, pokroucené jehličí modřínů, ve směru vypuklin na dřevě, kde je země vlhká. Poté, co se objeví země bez vody, vláčeš za sebou plátno v rose a pij vodu, kterou z něj vyždímáš. Až dorazíš k veliké řece, trhej zelenou trávu a házej jí do proudu. Jak jí tam naházíš, sleduj trávu, a tam kde se zastaví, tam se přeplav. Tam když se přeplavíš, dorazíš k rodině velmi bohatého Onoghoj Baaje. Ten stařík bude mít tři dcery⁶⁹. Z těch tří dívek „Kterou sis vybral, vezmi si“, řekne. Ale ty si nevybírej jen podle vzhledu, plodnější bude ta, která močí hlasitě a navrchu zůstává pěna. Vezmi si tu, která bude močit dlouze, hlučně a zůstane po ní bílá pěna.“, řekl. Nato poslední vůli: „Moje kosti polož tady!“, vyslovil stařík Tataar Tajma a zemřel. Jeho syn Ellej tam kosti nechal ležet. Poté se sám řídil otcovými slovy, našel velkou řeku Eliene⁷⁰, naházel zelenou trávu do proudu a následoval jí, až kam doplave.

Tráva dorazila k místu, které se dnes nazývá Jakutsk, kde se zastavila, tam se přeplavil k místu, kde žije Onoghoj Baaj. Onoghoje našel a žil u něj ve službě. Když takto žil, podle otcovy vůle (rady), vybral si z Onoghojových tří dcer ženu podle pěny v moči. Protože ta, kterou si vzal, byla jejich neoblíbená dcera, říkali „tady tu dobrou naši dceru si nevzal“ a Onoghojovi vyhnali Elleje žít jinde. Když se oddělil, postavil Ellej různé věci: (zařídil) domácnost, police, postavil ohradu pro koně, zapálil vykuřovadlo⁷¹. Omoghojovo⁷² bohatství-dobytěk vykuřovadlem přilákal, a když překočoval, tak žil bohatě a úspěšně. Když se usadil, vyrobil nádobí na kobyly a kravské mléko⁷³: *ajax*⁷⁴, *simiir*⁷⁵, *mataaččax*⁷⁶, *čoroon*⁷⁷, *yaghahy*⁷⁸,

⁶⁸Doslova „strašný“.

⁶⁹V textu je pravděpodobně překlep *us kyystaax*, místo *üs kyystaax*. Později se nicméně mluví o třech dcerách (Ergis, 1960, s. 77)

⁷⁰Řeka Lena, v dnešní standartní jakutštině *Ölüönö*.

⁷¹*Tüpte*, v ruštině *dymokur*, je „vykuřovadlo“ potřebné na odehnání komárů od dobytka v letní měsíce.

⁷²V textu se opravdu najednou začal objevovat přepis *Omoghoj* místo dosavadního *Onoghoj*.

⁷³Doslova „vyrobil koňské a kravské nádobí“, *sylyg, ynox ihitin ongoror*

⁷⁴Velký *čoroon* (viz níže).

⁷⁵Kožený měch, ve kterém se vyrábí z kobyliho mléka kumys.

⁷⁶Dřevěná nádoba s víčkem, určená především na uchovávání smetany (Pekarski, 1958, s. 1536- 1537).

⁷⁷Většinou bohatě vyřezávaný kalich z březového dřeva na pití kumysu.

⁷⁸Těž *yaghya* je nádoba z březové kůry, používaná na sběr plodů a uchovávání potravin.

a další (věci) když vyrobil, saxa-uraangxajský *üingküütün*⁷⁹ zavedl. Poté postavil *aar baghax*⁸⁰, svázal žíně z kobyly hřívý a udělal *salama*⁸¹. Zapíchl *setir*⁸² a pomodlil se k vládci všech ajyy, Üöhe Ürüng Ajyy. Takto vytvořil první jakutský yhyax. Na tento yhyax všechny lidi pozval a nakrmil je.

2. Část

Tataar Ellejovi a Omoghoj Baajově neoblíbené dceři se narodil syn, známý jako Tygyn. To se prý narodil ten Jakutský (Sacha) Tygyn...

Tento *sehen* mi vyprávěl stařík *Ököstöön*, z rodu Orohu, žijící v místě „Aryy“, velice starý člověk, který zemřel před čtyřiceti lety.

Interpretace některých motivů legendy o Ellejovi

V *seheenu* o Er Soghotox Ellejovi se objevuje etiologie významných jakutských kulturních rysů. Ellej přináší pasteveckou kulturu, zavádí zvyk pití kumysu. Vyrábí *ajax* i *simiir*, především však ustanovuje yhyax a s ním svázané rituály. Ellej je *Er Soghotox*, „jediný muž“, neboť je jediným představitelem nového světa, jeho kultury i náboženství.

Ellej je také první, kdo zavádí exogamii, neboť je prvním, kdo přišel z jiného rodu. Exogamie je dodržována i v olonchu: motiv kdy si Ellej bere ženu z jiného světa proti vůli pána toho světa, objeví se v pozměněné formě i v olonchu. *Tunalykaan kuo*⁸³, žena Er Soghotoxa, není sice ze Spodního světa⁸⁴, ale ani ze světa Středního. Ellej i Er Soghotox mají dokonce na výběr ze dvou žen v tomto cizím světě, ani jeden si však nevybere tu, která je mu nabízena (verše 2947-3220).

79Druh tance.

80Sloupy z mladých bříz, stavěné během yhyaxu.

81*Salama* jsou provazy z koňských vlasů, které se vážou mezi sloupy během yhyaxu, ale také mezi posvátnými stromy a nade dveřmi. S výrazem *salama* souvisí mongolské *zalam* (za tuto informace děkuji doktorce V. Zikmundové).

82Ergis v poznámce uvádí formu *čečir* (Ergis, 1960, s. 281), kteréžto heslo Pekarski překládá jako „spojené mladé břízky, na které se během yhyaxu pokládají mléčné výrobky“, případně i jen jako „mladé břízky“ obecně (Pekarski, 1958, s. 3613), které se zapíchávají během yhyaxu do země v kruhu, které jsou zde však zmíněny v poznámce výše jako *aar baghax*.

83O jejím nejasném příbuzenství- je jak žena Taas Džantaar Dara Buuraje i Er Soghotoxa- svědčí i rozhovor s olonchhutem T. Gogolevem, uvedený na konci knihy *Modun Er Soghotox*, ve kterém je *Tunalykaan kuo* považována za sestru Er Soghotoxa (Karataev, Illarionov, 1997, s. 423)

84Dalo by se namítnout, že Spodnímu světu určitým způsobem přísluší. Er Soghotox jí dříve než po boku manžel-abaahy ve Spodním světě neviděl, *Tunalykaan Kuo* se ke svému původu z Vrchního světa hlásí až později.

Topografie

Následující kapitola se pokouší popsat topografii oloncha. Kapitola nejprve popisuje generalizovaný model, který je vlastní do určité míry všem olonchům. Příklady proto budou povětšinou z materiálu *Modun Er Soghotoxa* a ostatní oloncha použiji jen jako materiál pro dokreslení kontextu (a pro ospravedlnění takovéto generalizace).

Cílem je ukázat, do jaké míry je popis světů imanentní jakutské kultuře, ve smyslu Foleyho (blíže k termínu *immanentní kultura* viz kapitola [Metodologie](#)). Způsob, jakým olonchohut vidí rodny alaas je reflektován v popisu Středního světa (verše 151-186 a 42-54) a v opozicích ke světům ostatním.

Prostor oloncha je výrazně rozdělen na jednotlivé světy. Tyto světy, klasicky tři, jsou obvykle udržovány ve vzájemné rovnováze. Jak uvidíme v následujících kapitolách, porušení této rovnováhy a snaha o její znovunastolení jsou hlavními tématy oloncha. I přes neshody v počtech jednotlivých částí světů jsou olonchohuti při vytváření oloncha v hlavních rysech konzistentní.

Světy spoluvytvářejí děj, zároveň však reflektují perspektivu olonchohuta, tedy perspektivu člověka ze Středního světa.. Střední svět je rodištěm (nebo alespoň částečným rodištěm, jak uvidíme) hrdiny lidského (tedy bodem ze kterého budeme nahlížet většinu oloncho), Spodní svět je rodištěm hrdiny *abaahy* a Vrchní svět rodištěm krasavic (*kuo*), které hrdina zachraňuje, případně které mu pomáhají (jako *udaghan*). Takováto zjednodušená charakteristika funkcí jednotlivých světů v prostoru oloncha nám pomůže pochopit opozice, ve kterých stojí vůči sobě.

Prostory

Popisy světů v *Modun Er Soghotoxovi* (především Středního a Spodního, jak uvidíme v následujících podkapitolách) jsou realizovány z různých pohledů a různými literárními prostředky. Vzhledem k improvizovanému charakteru eposu (viz kapitolu [Forma oloncha](#) a [Metodologie](#)) nebývají popisy konzistentní. Vypravěč se jim věnuje na přeskáčku, často jen mimochodem, když popisuje, kudy hrdina jede (což se bude týkat obzvláště popisu Spodního světa). Následující podkapitoly tedy budou brikoláží z různých míst v olonchu, s cílem zachytit představu olonchohuta o světech, které vytváří.

Z následujících rozborů uvidíme, že *Orto dojdu*, Střední svět, zaujímá mnohem významnější místo. Popis Středního světa často působí jako narušující strukturu těchto tří světů (kam například patří nebe?), neboť se zároveň jedná o popis světa lidského, *nenarativního*.

Orto dojdu

Perspektiva příběhu je umístěna ve Středním světě. Přestože hrdinové mohou mít smíšený původ, jejich domov je ve Středním světě. Hrdinové Střední svět ochraňují, z něj vycházejí a do něj se i zpátky vracejí. Perspektivu Středního světa dokazuje i samotný začátek oloncha, začínající již vzpomínaným hymnem na rodný Střední svět. Proto se v první části budu věnovat právě popisu Středního světa.

Většina rysů Středního světa je popsána v první části (prvních 230 veršů *Modun Er Soghotoxa*), opěvující právě jej, jak dokazuje verš 69:

69	Орто туруу аан ийэ дойдубун	Středem stojící můj mateřský svět
----	--------------------------------	--------------------------------------

Illud tempus- popis světa skrze jeho vznikání

Střední svět je světem lidí, v jazyce oloncha představovaných především Jakuty (tedy i *Saxa*, *Saxa-Uraangxaj* etc.).⁸⁵ Již v prvních verších se setkáváme při popisu světa s Jakuty, přestože ještě nemají kulturu:

21	Киһи аймаҕым	Můj lidský rod,
22	Кэпсэтэн билсэ илигинэ,	Ještě spolu nemluvil, neseznamoval se,
23	Саха аймаҕым	Rod můj <i>Saxa</i> ,
24	Сангарсан дьааһыйа илигинэ,	Ještě neotvíral ústa, nezdravil se,
25	Ураанхай сахам,	Moji <i>Uraangxaj Saxa</i> ,
26	Ураһа соннообум,	S kabáty jako <i>uraha</i> ⁸⁶
27	Уу ньамаан тыллааҕым,	S jazyky jako vodní řasy

⁸⁵Ve Středním světě sice existují i jiné národy, z nichž nejčastěji zmiňovaní jsou Tunguzové, popřípadě Jukagirové (většinou však jen v adjektivní vazbě: „jukagirské ohně“).

⁸⁶Letní sídlo Jakutů

28	Ухаты уллунахтаабым,	S dlouhými stopami
29	Утарыга көрсөн,	Setkávající se,
30	Ол-бу дии илигинэ,	O tom, o onom ještě nemluvili,

Zároveň nám ukázka dává představu o okolních verších (některé použité v kapitole Forma), v nichž se nastavuje pozice v čase, perspektiva, z níž budeme pozorovat děj. Pohybujeme se *in illo tempore*, v čase před dějinami. V onom čase, v němž se teprve něco tvoří, tedy ve „vyprávění o původu“.⁸⁷

Lotman přisuzuje začátku určující modelující funkci. Doslova píše: „Vysvětlit jev, to znamená poukázat na jeho původ“⁸⁸. Rámec literárního díla, v našem případě oloncha, má podle Lotmana dva prvky: začátek a konec. Koncem se na tomto místě nebudu zabývat, chápání začátku jako prostředku, který pomáhá charakterizovat sémantický prostor oloncha je však vhodné pro pochopení následující topologické kapitoly. Střední svět je definován v okamžicích svého vzniku. Proto se budeme setkávat se slovesy *üüner*, „růst“, *ajyyr*, „stvořit“ nebo *kiirer*, „udělat“. Nemusí nás zajímat „kdo“ svět vytvořil, důležitější pro nás je, že jsme v okamžiku tvoření, kdy prostor ještě není úplně rýhovaný a teprve se tvoří. Začátek nám tedy bude první hranicí, se kterou se setkáme.⁸⁹

Prostor jako kůň

Jak jsem zmínil výše, popisu Středního světa se nejvíce věnují začáteční verše. Na následujících stránkách okomentuji část z nich, které mohou sloužit jako reprezentativní příklad (138-235). Verše následují po popisu stvoření světa/ Středního světa a věnují se budoucímu domovu Er Soghotoxa:

138	Манлык бэйэлээх	S takovým tělem
139	Аан ийэ дойдум	Mateřský můj svět
140	Улай киинигэр	V samém středu ⁹⁰
141	Аан дойду кэдэйэр сиһэ,	Prohnutého hřbetu světa
142	Дьогдойор саала буоллун диэннэр,	Jeho kohoutek ⁹¹ se objevil, říkají.

Beje ve verši 140 má podobný sémantický rozsah jako v mongolštině, tedy nejen tělo, ale v našem případě spíše „forma, tvar“.⁹²

Při popisu prostoru využívá oloncho podobnou metaforu, jakou jsme viděli použitou při popisu času. Čas i prostor jsou kůň. Zde má prostor *kedejer sihe* „prohnutý hřbet“ a *džogdojor saal*, doslova „tuk za šijí koně“. *Džogdojor saala* překládám jako „kohoutek“. Kohoutek

⁸⁷Ricoeur, 1990, s. 6. 11, který zde interpretuje přístup M. Eliadeho.

⁸⁸Lotman, 1990, s. 244

⁸⁹*Ibid.*, s. 244-247

⁹⁰Verš 140 překládám „V samém středu“ podle vysvětlení Karataeva uvedeného v poznámkách. Slovo *ulai* nemá pro naše účely použitelný slovníkový význam (Pekarski uvádí pouze překlad „výtěžek, kořist“), vykazují jen podobnost s *ulam* (synonymním s mongolským a turkickým *ulam*) „ještě; stále více“. V ukázce olonchohuta Bočooxa však narazíme na stejný obrat *Uljaj...kiiniger* v následující podkapitole.

⁹¹Kohoutek ve smyslu kohoutku u zvířat (zde pravděpodobně koně), nejvyššího bodu hřbetu.

⁹²*Beje* bude později použito i ve významu „sám“ jakožto ukazovacího zájmena. Tedy v použití vlastního např. mandžuštiněči mongolštině.

koně, který zde však zastupuje vyvýšené místo (uprostřed alaasu, jak uvidíme), ze kterého bude vypravěč popisovat další děj.

Důležité pro pochopení následujících popisných částí je výraz *ulaj kiin*, „úplný střed“, perspektiva ze které bude olonchohut vyprávět oloncho až do objevení se hrdiny.

Alaas jako mikrokosmos

Důležitým rysem při popisu je přivlastňovací sufix první osoby, který přenáší olonchohuta do prostoru oloncha jakožto přímého svědka. V následujících částech se s podobnou technikou seznámíme blíže.

143	Уордаах мохсоѳолум	(Tam kam) můj strašlivý sokol
144	Отут хонон	Za třicet dní a nocí
145	Уоруйан-туоруйан	Z posledních sil
146	Унуоргу дьоргул хара тыатын	Ve směru vysokého černého ⁹³ lesa
147	Кыайан туттубатах	Uspěť (doletět) nedokázal
148	Урсун дуолай	Sotva stín
149	Улуу тумарык	Ve veliké mlze ⁹⁴
150	Алаас олоѳурбут эбит.	Alaas vznikl, prý.
	(Нoo!)	(Noo!)

Alaas, který je tak veliký, že jeho okraj, kde se tyčí černý les nedokáže dosáhnout letící sokol ani za třicet dní⁹⁵ bude později domovem Er Soghotoxa a tedy i bodem, z jehož perspektivy se odehrává děj. Z textu není jasná dráha letu sokola. Nevíme, odkud letí (ze středu světa? Z centra alaasu?). Víme jen, že nedokáže dosáhnout okraje černého lesa, který bývá zároveň i okrajem alaasu, tudíž můžeme považovat verše 143 až 147 za hyperbolu, vzhledem k relativně malé rozloze alaasů. S hyperbolou se budeme setkávat především při popisu hrdinů a hrdinských soubojů, podobně jako i například v mongolských eposech⁹⁶.

Zajímavá je podobnost spojení *ursun duolaj*, „veliký stín“, se jménem vládce podzemních duchů *Arsan duolajem*.

Hyperbola

Použití hyperboly, tedy expresivní nadsázky, pomáhá olonchohutovi oddělit svět oloncha od „běžné“ pojmové reality, a to i od reality historického vyprávění. Podle Jurije Lotmana lze vyčlenit dva aspekty ve vyprávění (konkrétně v syžetu): „Ten, pri ktorom text modeluje celé univerzum, možno nazvať mytologickým aspektom a druhý, odrážajúci hociktorú epizodu skutočnosti, fabulačným aspektom.“⁹⁷ Vytvořením takovéto absurdní reality v naraci (reality, kde je možné cestovat tisíce kilometrů jedním údolím) odpoutává se olonchohut od historicity a vstupuje do mýtického času, jak uvidíme v dalších verších:

93Karataev vysvětluje verš 146 jako „vysoký hustý (*dremučij*) les“. *Džorgul* může souviset se slovem *džorghono*, „vysoká zvěř“, *xara* jsem se však rozhodl ponechat v hlavním významu „černý“, což podle mého názoru odráží modalitu „hustý, neprostupný les“ i v češtině (Karataev, Illarionov, 1996, s. 381)

94 *Tumaryk* je příbuzné ruskému *tuman*, kam však přišlo z turkických jazyků.

95Tedy vzdálenost okolo 5700km, při průměrné migrační rychlosti sokola 190km/d (Ibis, s.291-297)

96Kočková, 2009, s. 32

97Lotman, 1990, s. 243

151	Бу алаас эбэ хотуммун	Tuto mou paní, babičku alaas
152	Эргийэр киинигэр,	(Když jsem se) otáčel ve středu,
153	Кэдэйэр саалыгар	Na prohnutou šíji
154	Киирэн эрэ тураммын,	Vstoupil jsem a stál,
155	Тиэрбэс харахпынан	Kulatýma svýma očima
156	Көрөн дьэргэлдьиттэхпинэ,	Obhlédl jsem a rozechvěl jsem se,
157	Тэргэн кулгаахпынан	Velikýma svýma ušima
158	Истэн сэргэлдьиттэхпинэ,	Slyše roztrásl jsem se,
159	Арҕаа диэки өттүн	Západním směrem
160	Эргитэ көрөн кээспитим,	Otočil jsem se a zpozoroval jsem,

Zde se znovu blíže setkáváme s postavou vypravěče, zpřítomňujícího děj popisem vlastních zážitků, zkušeností. Před publikem se tak manifestuje svět umístěný ve zvláštním dvojitém epickém/mýtickém čase. Na jednu stranu v prvních dvaceti šesti verších jsme jako publikum zasazeni do primordiálního času, bez kultury a s raným světem, který se sotva rodí, rozšiřuje a ustanovuje. Na stranu druhou jsme součástí toho samého času skrze vypravěče, který stojí ve středu světa, otáčí se, poslouchá a vidí.

Pohled ze středu

Pohled následující je čistě centralistický, jak bylo naznačeno již ve verši 140, kdy olonchohut zasadil perspektivu do „úplného středu“. Za povšimnutí jistě stojí slovesa *üünen kiirer* „vytvořili, udělali“. Na otázku „kdo vytvořil, udělal?“ se dá odpovědět, že *ajyy*, bytosti-božstva z Vrchního světa, které jsou s tvořením spjaté i etymologicky (kořen *aj-* znamená „tvořit“).

161	Араҕас сылгым	Jako srst na šíji, Žlutého mého koně
162	Арҕаһын түүтүн	
163	Адаарыччы туппут курдук,	Do šířky roztáhlou
164	Ардай хара тыалар	Černou rozsedlinu lesů
165	Арытыалаан үүнэн киирбиттэр эбит.	Postupně vytvořili, zdá se.
166	Хоту өттүн	Severním směrem,
167	Эргитэ көрөн кээспитим,	Otočil jsem se a zahlédl jsem,
168	Куба көтөрүм	Jako labutí
169	Хотоҕойум түүтүн	Peří
170	Холбуу туппут курдук	Těsně vysazený,
171	Хохудал хара тыалар	

172	Хойдон үүнэн киирбиттэр эбит.	Černý seschlý ⁹⁸ les,
	(Нoo!)	(Noo!) vytvořili, zdá se.
173	Илин өттүн	Východním směrem,
174	Эргитэ көрөн кээспитим,	Otočil jsem se a zahlédl jsem,
175	Эрдэбэс көтөрүм	Vystavěný vedle sebe,
176	Түөһүн түүтүн	Jako peří na hrudi
177	Кэккэлэччи туппут курдук	Skalního tetřeva
178	Эргис хара тыалар	Kruhový černý les,
179	Эргийэ үүнэн киирбиттэр эбит.	Okrouživše vytvořili, zdá se.
180	Собуруу өттүн	Jižním směrem
181	Эргитэ көрөн кээспитим,	Otočil jsem se a zahlédl jsem,
182	Сур сылгым	Jako chlupy pod hřbetem
183	Сургунһабын түүтүн	Šedého mého koně
184	Субуруччу туппут курдук	Protáhle stavěné,
185	Суһал хара тыалар	Rané ⁹⁹ černé lesy,
186	Субуруһан үүнэн киирбиттэр эбит.	Jeden za druhým postavili, vyrůst nechali, zdá se.
	(Нoo!)	(Noo!)

Olonchohut v těchto verších detailně popisuje krajinu alaasu způsobem, ze kterého pochopíme lépe i popis makrokosmický. Stojí ve středu a otáčeje se do čtyř světových stran vymezuje prostor, ve kterém se odehraje děj. Významné je, že začíná popisem lesů, které slouží jako přirozená hranice alaasu, a až v následujících verších se zabývá popisem vnitřním. Stejnou techniku uvidíme i ve verších chronologicky předcházejících dosavadní ukázky, nicméně pro lepší pochopení hranice v topografii Středního světa jsem se rozhodl pro jejich zařazení až po verších věnujících se právě alaasu.

Hranice a podpěry- Makrokosmos

Před tím, než je popsán svět, je popsán jeho kraj. Prostor světa je vymezen, a až následně osídlen a vyplněn:

42	Туруу чоҕой хара буорум	Přímo-pevně stojící má černá zem
43	Туруу дьяанынан тулаланан,	Stojícími útesy obkroužená,
44	Араат байҕалынан арҕастанан,	Na západě Araat moře
45	Уолбат муоранан улаҕаланан [испит],	Nevysychajícím mořem ohraničena
46	Сэттэ иилээх-саҕалаах,	Se sedmi obvody, okraji,
47	Сэттэ биттэхтээх	Se sedmi podpěrami
48	Сир ийэ-аан дойдум	Země první má matka
49	Сити курдук үөскээн испит эбит.	Takto byla vytvořena, proslýchá se.
	(Нoo!)	(Noo!)

98 Dosl.: "dřevo bez suků a větví", používá se o seschlých stromech.

99Slovníkový význam slova *suhai* je doslova „rychlý, urgentní“, znovu se setkáváme s podřízením významu aliterace

Světu je tedy vymezeno jeho místo. Jmenovitě se sice zmiňuje pouze moře Araat, s přívlastkem *arghastanan* „západní“. Oloncho *Dyyraj Bergen* například zmiňuje tyto čtyři: *Bukkullar muora*, *Džakkyllar muora*, *Ergiller itii muora*, *Orgujar uluu muora*.¹⁰⁰ Moře Araat je přesto jedním z nejčastěji jmenovaných. Ojuunskaj v něm viděl tak významné místo, že na jeho etymologickém rozboru postavil celou jakutskou (pre-)historii.¹⁰¹ Pro ilustraci připojuji podobný verš z oloncha *Müldžü Böghö* D. Govorova¹⁰²:

39	Аллара көрөн кэбистэххэ:	Pohlédne-li se dolů:
40	Араат муора арҕаалаах,	Se ¹⁰³ západním mořem Araat,
41	Тибиик муора сиксиктээх,	S rohovým mořem Tibiik ¹⁰⁴ ,
42	Итии муора эркиннээх,	Se (stojícím jako) stěna horkým mořem,
43	Дуран муора тулалаах,	S obklopujícím mořem Durang ¹⁰⁵ ,
44	Дирин байҕал түгэхтээх,	S hlubokým jezerem ¹⁰⁶ na dnu,

Jak je patrné z poznámek pod čarou, všechna moře jsou pojmenována jen podle svých rysů: horké, hluboké, otřásající se. Podle mého názoru i slovo *araat* souvisí úzce se západem, se kterým vždy vystupuje ve dvojici. Při překladu jsem se pokusil zachovat sociativ, kde to bylo možné, přestože například *tulalaax* je již lexikalizovaná forma, sama o sobě znamenající obklopující.

Karataevovo oloncho o názvech ostatních moří sice mlčí, zmiňuje je však o několik desítek veršů dále:

105	Сэттэ иилээх-саҕалаах,	Se sedmi kraji-obvody,
106	Сэттэ биттэхтээх	Se sedmi podpěrami

¹⁰⁰Noxosorov, 2009, s. 23

¹⁰¹*В большинстве случаев в «олонхо» упоминается, что на среднем мире, на его западной части находится «Араат байҕал» или «Арылы байҕал». «Араат» и «Арылы»—одно и то же море; одно должно означать, без сомнения, Аральское море. Следовательно, средний мир должен был находиться на востоке или в северо-восточном направлении от Аральского моря. „Ve většině případů se v „olongxo“ připomíná, že ve středním světě, na jeho západní části, se nachází „Araat bajghal“ nebo „Aryly bajghal“. „Araat“ i „Aryly“ jsou jedno a to samé moře; jedno by mělo označovat, bezpochyby, Aralské moře. Střední svět by se tudíž měl nacházet na východě nebo na severovýchodě od Aralského moře“ (Ojuunskaj, 2016 [1962], s. 128-194; můj překlad)*

¹⁰²Govorov, 2010

¹⁰³Sufix *-laax* jsem se v této ukázce rozhodl připojit významově k celému verši, přestože je jeho použití zde nejasné (ruský překlad ho překládá ablativem: „ze západu“ a pod.)

¹⁰⁴Překladatel oloncha *Müldžü Böghö* E. S. Sidorov v poznámce pod čarou uvádí formu *Tebii*, ta snad souvisí s *tebier* „šťást se, otřást se“ (Pekarski, 1958, s. 2608-2609)

¹⁰⁵Sidorov zde překládá *durang* jako „bouřící“ (*burnyj*), možná však jde jen o slovo rýmující se s následujícím *diring*, „hluboký“. Zajímavé je, že o pár desítek veršů dále již ponechává *Durang* bez překladu (verš 72).

¹⁰⁶*Bajghal* samozřejmě může znamenat jak jezero, tak moře a překlad mluví o oceánu.

107	Сир ийэ аан дойдубун		Mateřský můj svět
108	Сэтгэ сиикэй муоранан сиксиктээннэр		Mokrým mořem v sedmi rozích
109	Ситэрэн-ханаран испиттэр эбит;		Dokončili-zakončili, proslýchá se.
	(Ноо!)		(Noo!)
110	Тобус иилээх-саҕалаах		S devíti kraji, obvody,
111	Тобус биттэхтээх		S devíti podpěrami
112	Тобус тонмот муора улаҕалаах		S devíti nemrznoucími moři v krajích
113	Туруу чоҕой хара буорбун сол курдук		Tak jako přímo stojící moje černá půda
114	Туруоран испиттэр эбит.		Byla postavena, proslýchá se.
	(Ноо!)		(Noo!)

Počty moří a podpěr obklopujících svět jsou podřízen aliteraci. Snad kromě snahy vyjádřit mnohost (nikdy ne méně než sedm) nemají vlastní sémantickou hodnotu.

Obraz moře obklopujícího svět a určitý počet podpěr, obvodů se spojuje i v popisu světa od olonchohuta Воцооха, formou celkem podobnému výše uvedenému popisu:

160	Түөрт уон төгүүрүэр муора түгэхтэнэн,		Čtyřiceti kroužícími moři zakončen,
161	Сэтгэ уон эргичийэр байҕал биттэхтэнэн,		Sedmdesáti otáčeujícími se moři podepřen,
162	Аҕыс уон ааһар байҕал алыннанан		Prosakujících osmdesát míjejících moří
163	Сүүс сиикэй муора сүрүннэнэн		V korytech sta mokrých moří
164	Үөскээн-төрөөн үөскүүр күнүгэр		V den svého stvoření
165	Сымара таас хайа сыттыктанан,		Horou granitu podložen,
166	Буор хайа муннуктанан,		Zemskou horou v rozích
167	Таас хайа дьайыгнанан		Kamenou horou po stranách
168	Орто туруу дойдум		Můj ve středu stojící svět

107

Počty podřízené aliteraci potkáváme i zde. Zůstává jen představa, že jich je mnoho, a že obklopují svět podobným způsobem, jako obklopuje „moře“ lesů alaas (ukázka veršů 161-186 z *Er Soghotoxha*).

Dalším fenoménem, většinou těsně navazujícím na popis hraničních pásem, je potřeba svět podepřít, zaklínit nebo jinak upevnit. Pokud byl popis moří snahou ohradit svět zvenčí, přichází nyní potřeba podepřít ho zevnitř. Tedy po *sette iileex- saghalaax* „se sedmi kraji obvody“ následuje *sette bittexteex* „se sedmi podpěrami“:

50	Бу	Tento
51	Сир ийэ аан дойдубун	Mateřský můj svět
52	Силиһинэн силбиэһиннээнэр,	Kořeny spojený,
53	Отунан оскуомалааннар,	Travami přibitý,
54	Маһынан бааччыйаннар,	Stromy opletený,

Přestože verše 37 a 38 již mluví o nezničitelnosti Země, verše 50-54 tento stav dále vysvětlují. Olonchohut proto upevnil Zemi pomocí rostlinstva, ve verších následujících upevní Nebe. Nebe jsem zařadil k popisu Středního světa, protože má zde podle mého názoru pouze funkci *hraniční* a nesouvisí s Vrchním světem. Tedy funkci podobnou jako moře, Plejády či Měsíc.

72	Кистэлэнэ биллибэт	Neznámé tajemství
73	Кинкиниир ¹⁰⁸ киэн халлааммын	Dunící široké nebe
74	Үллэн-тохтон түһүө диэннэр,	Nadme se, spadne a přeteče, řekli
75	Үргэл тойонунан өһүөлээбиттэр,	(A tak) ho Pánem Plejád zapřičili,
76	Ыллан-хайдан түһүө диэннэр,	Praskne a spadne, řekli, ¹⁰⁹
77	Ый тойонунан ытаһалааннар,	(A tak) ho zaklínili Pánem Měsíce.
78	Көллөн-тохтон түһүө диэннэр,	Roztáhne se ¹¹⁰ , přeteče a spadne, řekli,
79	Күн тойонунан	A tak ho Pánem Slunce okroužili.

108Existuje též ve formě *kyngkynyur*. Přední forma samohlásek je pravděpodobně preferována jen kvůli souzvuku s předchozím veršem (*Kistelenge billibet*) a s následujícím *kieng*.

109Sloveso *yllar* se mi bohužel nepodařilo najít v žádném vhodném významu. Pravděpodobně půjde o pasivní formu slovesa *ylar* „brát, vzít“, ale s pro mě nepochopitelným významem v daném kontextu a vazbě.

110*Köllün-*, které Pekarski uvádí jako formu *köllö-*, má především význam „natáhnout, napřímít“.

көлөһөлөөннөр,	
----------------	--

Porovnáním posledních dvou ukázek, jedné popisující Zemi a druhé týkající se Nebe, dá se podle mého názoru (re)konstruovat chybějící motiv vnitřního pnutí Země. Okroužení a zpevnění je přítomné v obou dvou ukázkách, jejich důvod je však vyjádřen jen v ukázce druhé (verše 74, 76 a 78).

Nebe je okrouženo (sloveso *kölöhölöönnör* je etymologicky spjaté s ruským *koleso* „kolo“) proto, aby se nerozpívalo samo. Výraz *toxtor tühüö* „vytécť, vylít se“¹¹¹, který se v ukázce vyskytuje hned dvakrát, implikuje představu Nebe jako něčeho kapalného, co se může vylít. I *xajdar* je reflexivní sloveso, tedy „roztrhnout se; prasknout („se“)“¹¹².

Hranice udržuje svět jak vymezený vůči vnějšku, tak i vůči vlastnímu vnitřku. Vnitřek má tendenci se rozšiřovat, čímž narušuje vnitřní strukturu a hrozí mu tím zhroucení. Hranice vnější i vnitřní síly vyrovnává, staví se jim na odpor.

Allaraa dojdu

Allaraa dojdu, překládám většinou jako „Spodní svět“. *Allaraa dojdu* je popisován jiným způsobem, než jak jsme viděli v předchozí kapitole při popisu *Orto dojdu*, „Středního světa“. Jeho podstata je negativní oproti Střednímu světu, tedy bez řádu a jasných hranic. Žádné verše o počtech podpěr a moří se neobjevují. Spodní svět nemá definované vnější ani vnitřní hranice, v protikladu k jasně systematizovanému Střednímu světu. V následujících podkapitolách interpretuji dvě ukázky, cestu *Er Soghotoxa*, a poté i jeho syna, do Spodního světa, na jejichž základě se pokusím analyzovat metafory obsahující tuto neuspořádanost.

Popis světa skrze cestu

V úvodní části, během které se tvoří Země/ Svět není Spodní svět zmiňován (stejně jako *Üöhe dojdu*, „Vrchní svět“). Zmínky o Spodním světě tak máme pouze z popisů cest hrdiny, který jediný může mezi světy cestovat. Následující úryvek je právě takovým popisem, kdy *Er Soghotox* poprvé sestoupí do podsvětí. Následuje ihned po překročení hranice a překonání jejich strážců:

Butugas-itiges dojdu- svět bez řádu

994	Ол гынан баран	Když to tak udělal
995	Аллараа дойдуга	Do Spodního světa
996	Түхэн киирэн барда быһылаах.	Sestoupil a vstoupil, asi.
997	Барбатах балык миинин курдук	Jako nedovařená rybí polévka
998	Бадья-бүдүө дойдуларынан	Soumračnými zeměmi
999	Батыгычыта сизллэрэн киирэн барбыта.	Klusem dusotem proběhl.
1000	Буспатах мунду миинин курдук	Jako nedovařená střevlí polévka
1001	Бутугас-итигэс дойдуларынан	Zeměmi zmatenými
100	Букуллан кэлбитэ.	Motaje se procházel.

¹¹¹Sloveso *tüher* může mít pouze modální funkci, která označuje směr dolů. Ve vazbě se slovesem, které v českém překladu už samo takovou modalitu obsahuje je proto možné ho vynechat a vyhnout se tak zbytečnému opakování.

¹¹²Na rozdíl od *xajtar* „roztrhnout“

--	--	--

Spodní svět je podle očekávání popisován co nejnegativněji. Příklad takového, až hyperbolického, popisu vidíme ve verši 997. Nejen, že svět je soumravný jako rybí polévka (šedobílý; Jakuti do rybí polévky někdy přidávají i mléko), ale k tomu jde o polévku nedovařenou, což na barvě příliš mnoho nemění, zato vyjadřuje nehotovost a nedokonalost Spodního světa.¹¹³

Zajímavý je výraz *butugas-itiges* (verš 1001), který překládám jako „zmatený“ s odkazem na podobně znějící výraz¹¹⁴. Přestože *butugas* připomíná sloveso *butujar*, „míchat; mást; zakalovat“, které s výrazem *butukaaj-itikeej* souvisí, není *butugas* a *butujar* pravděpodobně etymologicky příbuzné¹¹⁵. V daném kontextu se však zároveň může jednat i o referenci na samostatný význam slova *butugas*¹¹⁶, tedy o jídlo podobné barvy jako rybí polévka. V jednom výrazu tedy můžeme analyzovat jak odkaz na kulinářskou metaforu z předchozích veršů, tak na metaforu smíchání a zmatení.

Nedokonalost/ nedokončenost a zmatečnost jsou hlavními rysy *Allaraa dojdu*. V následujících verších jsou popsány blíže:

Keltegej künneex dojdu- nedokonalý svět

100 3	Кэлтэгэй күннээх,	S pokřiveným sluncem,
100 4	Кэлтэгэй ыйдаах,	S pokřiveným měsícem,
100 5	Хороннуу сүүрбүт хомурдуостаах,	S pobíhajícími tesaříky vyčnívajícími,
100 6	Өрөннүү сүүрбүт үөннээх,	S hemžící se havěti vyčuhující,
100 7	Кылыя сүүрбүт кымырдаҕастаах,	S mravenci pobíhajícími po jedné noze,
100 8	Сүөдэйэ сүүрбүт сөһүөккэллээх,	S <i>söhüökke</i> stinně pobíhajícími,
100	Арбайа сүүрбүт абааһылаах	S <i>abaahy</i> zmateně běhajícími ¹¹⁷

113

114Pravděpodobně se jedná o odkaz na frázi *butukaaj-itikeej* „chaos, zmatek“.

115V Pekarského slovníku je odkaz na mongolské *budaya* a turkické *botka*, tedy slova mající význam „obilí“.

116Pekarski vysvětluje *butugas* jako polévku či kaši z vody a mléka (obyčejného či kyselého) zahuštěného moukou či s přidaným borovicovým bělem. Charakterizuje ho především přidaný *tar*, kysané mléko (Pekarski, 1959, s. 576).

117Sloveso *süürer* znamená „běhat, běžet“. V češtině jsem však často našel vhodnější modalitu vyjádřenou pohybovým slovesem než jak je tomu v jakutštině.

101 0	Дойдуга тийиэн кэлбитэ.	V kraj došel.
----------	-------------------------	---------------

Vyčlenit můžeme dvě výrazně rozdílné části: verše 1003 a 1004 a pětiverší 1005-1010. Do jedné ukázky jsem je zahrnul kvůli jejich podobné formě a kvůli častému opakování. S obměnou těchto veršů (tedy v různém pořadí, případně jen s některými z nich) se tak setkáme ještě několikrát během popisu Spodního světa.

První dva verše se věnují Slunci a Měsíci, nebeským tělesům určujícím čas. Slovo *Keltegej*, „neúplný; křivý; chromý“, se používá například ve spojení s měsícem: *keltegej yj* „neúplný měsíc, ustupující měsíc“. Nejen Měsíc, ale ani Slunce ve Spodním světě není v úplňku, je chromé, slabé.

Následující pětiverší popisuje bytosti Spodního světa. Slovo *üön* má podobný sémantický rozsah jako v češtině slovo havěť, například spojení *erijen üön*, doslova „pestrá havěť“ znamená „had“. Kromě hadů a hmyzu se zmiňují jmenovitě dvě významné třídy bytostí.

Söhüökke, častěji *čöčüökke*, je domácí duch či skřítek, kterého vidí jen děti, se kterými si hraje. Podle zdroje citovaného v Pekarského slovníku vede *söhüökke* s *abaahy* neustálý boj a nepouští je proto do domu ani do chléva. Pravděpodobně se jedná o ducha, nebo spíše o název přejatý od Rusů¹¹⁸, který splynul s ochranným domácím duchem Jakutů *njaadžy*¹¹⁹.

Abaahy je naopak zlý duch, v opozici k *ajyy*.¹²⁰ Proti tomu je zajímavá zmínka v Sieroszewského díle, ve kterém cituje Namského šamana z roku 1890:

„Naši *abasy* (zlí duchové) jsou jiní, a *olongxo abasy* jsou jiní“¹²¹

Bližší popis *abaahy* bude rozebrán níže. Na tomto místě je pro nás důležité pouze pochopení *abaahy* a *söhüökke* jako dvou různých tříd bytostí, které v páru vytváří pojem zastřešující duchy a demony obecně. Podobně se vytváří nové pojmy i v jazyce. Mnoho příkladů najdeme v mongolštině (*hors'oo u'g*), kde je tento mechanismus v jazyce nejživější¹²², avšak v jakutštině je stále přítomen¹²³. Tak i v případě tesaříků a mravenců jde o synekdochu (*pars pro toto*) ve které mravenci a tesařící (*pars*) stojí pro hmyz (*toto*) obecně.

Džes emeget iččilere- svět duchů a kouzel

101 1	Тоѳус куодуйар кубулѳаттаах	Devět rozšiřujících se ¹²⁴ proměnlivých
101 2	Тумуһахтарын хайталаан,	Vrcholů rozsekl,
101	Удаған өлүү булан улуйбут	<i>Udaghan</i> ¹²⁵ (kde) zavyly, když našly smrt

¹¹⁸Snad z ruského *susedko*. Pekarski cituje popis *čöčüökke*, podle kterého má podobu dívky se zrzavými vlasy a nerovnoměrným pozadím, která se bojí dospělých lidí (Pekarski 1959, s. 3674).

¹¹⁹*Ibid.*, s. 1703

¹²⁰Teris, 2012, s. 7. Teris navíc uvádí, že *abaahy* má lidskou podobu.

¹²¹Seroševskij, 1896, s. 612

¹²²Například *cag agaar*, doslova „čas“ a „vzduch“ znamená dohromady „počasí“; *ert oroi*, „brzy“ a „pozdě“ vytvoří „kdykoliv“ (Kullman a Tserenpil, 2008, s. 57-58)

¹²³Například *agha ije*, tedy každé slovo zvlášť znamená „otec“ a „matka“ zastřešuje dohromady „rodiče“ (Pekarski, 1959, s. 13)

¹²⁴Podle mého názoru je *kuodujar* odvozeninou od jména *kuodulu* „široký“, tedy přibližně ve smyslu „rozšiřující se, roztáhlé“.

101 4	Дойдугугар тийэн кэлбитэ.	Do jejich země dorazil.
----------	---------------------------	-------------------------

Hrdina nyní musí projet krajem přehrazeným horami, které, jak uvidíme v další ukázce (především verš 1973), jsou spojeny s jakýmsi prokletím. Epiteton k horám *kuodujar kubulghattaax* odkazuje na magickou povahu hor. *Kubulujar* je sloveso, používané většinou při magické, „šamanské“ proměně formy, tvaru či přímo proměně někoho v něco jiného¹²⁶. *Kubulghattaax* samo může mít i význam „mazaný; lživý; přetvařující se“¹²⁷. V našem případě se tedy jedná o kouzelné, proměnlivé a rozšiřující se hory, které hrdina zničí (*xajytyyr*). O magické a rituální podstatě těchto hor (nebo snad útesů) blíže hovoří následující ukázka.

Část s *udaghan* je poněkud nejasná. Snad se jedná o vyjící duchy (*üör*) mrtvých šamanek, které v kraji bloudí, kterážto představa vyvolávala v Jakutech děs. Pokud nedojde ke správnému pohřbu, duše zůstane připoutaná k zemi a začne škodit.¹²⁸ Sieroszewski tvrdí, že ženský element hraje v čarodějnictví (*koldovstvo*) Jakutů významnou roli: „...ženy šamanky jsou mocnější než muži“¹²⁹ cituje kolymského informanta. Tento femininní aspekt u šamanů vidí Sieroszewski ve zvyku šamanů zaplétat si vlasy na ženský způsob a v legendách, které připisují šamanům schopnost rodit stejně jako ženy.¹³⁰

101 5	Куючай тумуһахтарын туораталаан,	Vrchol s <i>kuočajem</i> odstranil
101 6	Ол курдук	Takto
101 7	Сиэллэрэн-айаннаан истэҕинэ,	Klusem, když cestoval

Tento úryvek (verše 1015-1017) je paralelní s předešlým čtyřverším. Sloveso *tuoratalyyr* získává jasnější smysl v páru s předcházejícím *xajjatalyyr*, hrdina překonává další pohoří tím, že ho zničí. Důležitý je též odkaz na *kuočaj*, který dokazuje rituální podstatu oněch vrcholů. *Kuočaj* je popisován jako jeden sáh dlouhá tyč v podobě šípů, s podélnou rýhou ve prostředku. Je zavěšena obyčejně na starý listnatý strom, na který šamani věší obětní kůže. Šíp směřuje na jih a lehce nahoru, má tak prý ukazovat cestu, po které se šaman a obětní zvíře vydává do nebe.¹³¹

101	Дьэс эмэгэт иччилэрэ	Duchové měděných <i>emeget</i> ¹³²
-----	----------------------	---

¹²⁵*Udaghan a ojuun* jsem se rozhodl v textu nepřekládat. Jejich konvenční překlad „šaman“ je příliš teoreticky zatížený, a i samo rozlišování dvou termínů pro jednu proklamovanou náboženskou funkci či profesi je neobvyklé. V žádné jiné profesi, než v profesi „šamana“ se v jakutštině nerozlišuje gender. Určitou funkci šamana (procházení mezi světy, komunikace s démony, přinášení duší z jiných světů) má navíc v našem případě samotný hrdina (*bootur*). Slovo „šaman“ tedy používám jako zastřešující popisný termín pro *ojuun* i *udaghan*, avšak k jejich konkrétní realizaci textu odkazují původním termínem. Abych se vyhnul zbytečným novotvarům, používám vždy adjektivum „šamanský“.

¹²⁶Slovo etymologicky souvisí s mandžuským *kubulimbi* a mongolským *qubilaqu* (Pekarski, 1959, s. 1189)

¹²⁷Pekarski, 1959, s. 1188

¹²⁸Sieroševskij, 1896, s. 616-623

¹²⁹„...ženštiny-šamanky moguščestveně mužčin“ (Sieroševskij, 1896, s. 631; můj překlad)

¹³⁰*ibid.*

¹³¹Pekarski, 1959, s. 1237

101 9	Арбайа сүүрбүт абааһылара,	S <i>abaahy</i> zmateně běhajícími
102 0	Сүөдэйэ сүүрбүт сөһүөккэлэрэ	S <i>söhüökke</i> stinně pobíhajícími,
102 1	Эйэннии сылдьан эрэ	Poskakujíc jen
102 2	Бытыа суохха айылаах	(Aby ho) vůbec nepustili
102 3	Иннигэр-кэннигэр	Zepředu zezadu
102 4	Элэннээн көрбүттэрэ да,	Zkoušeli se míhat ¹³³
102 5	Хайатыгар да аахсыбакка,	Žádného (z nich) si nevšímaje
102 6	Сиэллэрэн куугуната, ааһа турбут.	Hlučně klusal, projel a stanul.
	(Ноо!)	(Noo!)

Verš 1026 uzavírá popis průjezdu Er Soghotoxa skrze Spodní svět. Démoni zmiňovaní výše se mu snaží překážet ze všech stran, on je však ignoruje a pokračuje dál. Poprvé se však zmiňují *džes emeget iččilere*, tedy „duchové měděných *emeget*“. *Emeget*, ochranný duch šamana, který sám byl dříve šamanem. Poletuje poblíž svého oblíbeného člověka a objevuje se na jeho výzvu. „Šaman vidí a slyší jen prostřednictvím svého *emeget*“¹³⁴. *Emeget* samo o sobě je tedy označení pro ducha, nicméně olonchohut frází *džes emeget* asi odkazuje na měděný amulet s obrazem člověka, který tvoří součást šamanovi róby.¹³⁵ Širší význam tohoto pojmu je jasný z třetího významu uváděného Pekarského slovníkem:

„Vyobrazení (tváře) ducha (*abaasy*), působícího nebo mohoucího způsobit nemoc, z březové kůry, papíru nebo shnilého dřeva; šaman pronese nad tímto zobrazením zaklínání, dá mu obětinu (např. vlas z koňské hřívy), nato ho odnese do lesa, a buď ho zavěsí na suk listnatého stromu, nebo zakope do země; idol...; *džes emeget* měděná tvář (zobrazení lidské tváře na úvazišti pro koně)...“¹³⁶

Jedná se tedy o jakýsi idol s vyobrazením ducha. V případě uvedeném v textu se tedy nemusí jednat nutně jen o ducha šamana, dokonce ani o ducha spojeného s šamanovým amuletem, ale i o sílu čistě negativní.

Paralelní popis- Cesta syna

Následující verše jsou vybrány z výrazně pozdější části příběhu, kdy se na scéně objeví syn Er

132Duch šamana, případně soška přišitá na šamanově plášti (podobně jako *kuočaj* výše) (Pekarski 1959, s. 251)

133Ve smyslu „překážet“

134„Šaman' vidit' i slyšit' toliko posredstvom' svoego ämägjati“, šaman Tüspüt citovaný v (Sieroševskij, 1896, s. 627)

135Pekarski, 1959, s. 251. Slovo snad souvisí s *emek*, které ve spojení *öliü emek kyyl* označuje zvíře, které slouží šamanským *abaasy* (*Ibid.* s.252)

136„Izobraženie (lik') ducha (abásy) pričivnišago ili moguščago pričiniti bolezni, iz 'beresty, bumagi ili gnilogo dereva; šaman' proiznosit' nad' etim' izobraženiem' zaklínanie, daet' jemu žertvu (napr., volos' iz' konsoi grivy), zatěm' otnosit' v' les' i ili věšat' na sučke listvenicy, ili zaryvaet v zemlju; idol...; džäs ämägät mědnyj lik' (izobraženie čelověčaskago lica na konovjazi)“ *Ibid.*s, 251, můj překlad, vynechání též mé.

Soghotoxa a stejně jako on sestoupí do podsvětí. Stejným způsobem a dokonce se stejným důvodem. Olonchohut toto zrcadlení navíc umocňuje popisem Spodního světa, který je co do formy takřka totožný s popisem uvedeným výše. Uvádím ho proto, že i když je takřka totožný, vyjadřuje lehce odlišnými slovy stejný obraz a potvrzuje tedy předchozí interpretace.

195 3	“Бэтгэх кэл” диэтэххэ,	„Pojd' sem“, řekne-li se,
195 4	Ынтах ынарыяа сүүрэр,	Tam běží s vyvaleným břichem ¹³⁷ ,
195 5	“Ынтах бар” диэтэххэ,	„Tam běž“, řekne-li se,
195 6	Бэтгэх мэтэрийэ сүүрэр	Sem přiběhnou vyvalit ¹³⁸ břicho
195 7	Мастаах-оттоох дойду,	(Té) země stromy a trávy,
195 8	Кэлтэгэй күннээх,	S pokřiveným sluncem,
195 9	Кэлтэгэй ыйдаах	S pokřiveným měsícem
196 0	Барбатах балык миинин курдук	Jako nedovařená rybí polévka
196 1	Бадья-бүдүө дойдулаах,	Se soumráchnou zemí,
196 2	Буспатах мунду миинин курдук	Jako nedovařená střevlí polévka
196 3	Бутугас-итигэс дойдулаах,	Se zmatenou zemí,
196 4	Өбүүрүмэр оџус саџа	Velikostí čtyřletého býka
196 5	Үллэннии сүүрбүт үөннээх,	S hemžící, zdvihající se havětí,

137Od ynar, „vyvalovat břicho“ (Pekarski, 1959, s. 3793).

138Od metejer, „vystavovat břicho“ (Pekarski, 1959, s. 1565)

196 6	Хороннуу сүүрбүт хомурдуостаах,	S pobíhajícími tesaříky vykukujícími,
196 7	Кылыяа сүүрбүт кымырдаҕастаах,	S mravenci pobíhajícími po jedné noze,
196 8	Арбайа сүүрбүт абааһылаах,	S <i>abaahy</i> zmateně běhajícími
196 9	Сүөдэйэ сүүрбүт сөһүөккөлөөх,	S <i>söhüökke</i> jako stíny pobíhajícími,
197 0	Тоҕус куочай тумуҕахтарын аайы	Devět šípů <i>kuočaj</i> na každém vrcholu
197 1	Кыыра-кылыяа оонньообут удаҕаттардаах	S <i>udaghan</i> poskakujícími po jedné noze, šamanícími
197 2	Тумуҕахтарын туораталаабыта,	Vrcholy zničil,
197 3	Сэтгэ дьиибэлээх кырыыларын чирэстээбитэ.	Sedm vrtošivých prokletí překonal.

První čtyřverší potvrzuje, že Spodní svět je popisován negativně. Slova sama mají opačný smysl v *Allaraa dojdu*. Stromy a trávy utíkají od toho, kdo na ně volá a přibíhají k tomu, kdo je odhání. Pohyb, který je vyjádřen obrazomalebnými slovesy *ynar* a *meterijer* se těžko překládá do češtiny. Obě slovesa vyjadřují pohyb s vyšpuleným břichem.

Znovu se objevuje popis soumravné země s neúplným sluncem a měsícem, zmatená, tentokrát však s havětí velikosti čtyřletého býka a s devíti šípy *kuočaj*. K magické podstatě vrcholů se navíc nyní pojí *sette džiibelex kyryylar*, „sedm vrtošivých prokletí“, které však hrdina zdárně prochází.

Üöhe dojdu

Zvláštností Karataevova oloncha *Modun Er Soghotox* je naprostá absence popisu Vrchního světa, *Üöhe dojdu*. I přesto, že není popsán a pohled vypravěče do něj nedohlédne, hraje v ději významnou roli, tak jako i v jiných oloncho. Rovnováhu, ke které je nezbytná pozice všech tří světů, nastolují především *udaghan*, zasahující do děje během bitev. *Udaghan* vystupují ještě při příležitosti narození hlavních hrdinů, které unesou ihned po porodu do Vrchního světa na výchovu.

K Vrchnímu světu se často váží jen stručné popisy, hlavní děj se většinou odehrává v ostatních dvou světech. Jedním z takových popisů Vrchního světa je následující popis ze známého Orosinova oloncha, *Džulurujar Ňurgun Bootur*. Oloncho začíná popisem Středního světa, stručného, ale takřka totožného s olonchem Karataevovým. Použité jsou techniky zmíněné výše při popisu alaasu, například vymezení prostoru děje ze středu do všech světových stran, jeho ohraničení lesy a zmíněné je dokonce moře Araat na západě. Střední svět je však ohrožován Ardžang Duolajem a jeho ženou Ala Buuraj žijících na dně tří *Ňükeng Üöden*. Třicet tři rodů Středního světa se rozhodne požádat Džylga tojona o seslání hrdiny, který by ochránil jejich „sluneční zemi“ (*kün uluuha*). Džylga tojon z rodu Odun¹³⁹ souhlasí a při předávání žádosti dále Ürüng Aar tojonovi¹⁴⁰ se objeví následující popis:

139V rodokmenu uvedeném před jménem Džylgy tojona, objevuje se Erlik i Čyngys, který se však z neznámého důvodu neobjevuje v ruském překladu (Orosin, Ergis, 1947, s. 67)

140Ürüng Aar tojon je možné přeložit jako „Bílý svatý pán“.

16. ¹⁴¹	Бу көстөр күөх маҕан халлаан		Ve směru
	Анараа өттүгэр,		Tohoto modrobíle vypadajícího nebe
	Уруйдаах добун туйгун дьулуо маҕан халлаан		Před tou stranou
	Урут өттүгэр олорор,		Blahodárné čistého ¹⁴² dokonale hladkého bílého nebe žije,
	Кырай маҕан халлаан кыстыктаах,		Se zimovištěm (na) kraji bílého nebe,
	Сарданалаах маҕан халлаан сайылактаах,		S letním obydlím v zářném bílém nebi,
	Туналҕан маҕан халлаан дойдулаах,		S domovem v blyštícím bílém nebi,
	Үүт күөл олохтоох,		S příbytkem (na) mléčném jezeře,
	Үүт аас бэйэлээх,		S mléčně bílým tělem, ¹⁴³

141Ergis, který zpracoval Orosinovo oloncho používá pouze číslování větších celků veršů. Rozhodl jsem se proto číslování ponechat pro lepší dohledatelnost textu v originálu.

142*Dobun* je doslova „silný víchr“. Spojení *dobun xallaan* se však v Pekarského slovníku nachází ve významu jak „nebe s mnoha vichry“, tak přímo „čisté nebe“ (Pekarski, 1958, s.725)

143Epiteton *Ürüng Ajyy tojona*. *Aas* samo označuje především barvu koně: „bílý; žlutobílý“ (Pekarski, 1958, s.166).

	Үкэр куйаас тыыннаах		S něžně horkým dechem
	Үрүн Аар тойон,		Ürung Aar tojon,
	Үрүн Аарлы хотун диэн бааллар.		Ürung Aarly хотун nazývání jsou.

Ürung Aar tojon bývá označován za nejvyšší božstvo¹⁴⁴, tedy nejvýznamnějšího z ajyy. Jeho jméno, které by se dalo přeložit jako „Bílý svatý pán“ se odráží i ve jménu jeho ženy Ürung Aarly хотун. Zde vystupuje ve funkci, v jaké vystupuje Churmast v podobném motivu mongolských verzí Gesera, který z pozice nejvyššího božstva sešle ochránce na Zem ze svého dokonale čistého nebeského příbytku. I v terminologii topografické se podobá více pojetí mongolskému. Vypravěč mluví častěji o Nebi a Zemi než o Vrchním a Středním světě.

Popis Vrchního světa se nicméně shoduje i s popisem jiných oloncho. Vrchní svět je příliš čistý a bílý, aby se jeho popisu věnovalo více prostoru. V ději se také objevuje většinou jen jako referenční prostor (prostor, z něž se objevují hrdinové, udaghan a podobně), nikoliv jako prostor, ve kterém se odehrává děj samotný¹⁴⁵

144V Terisově knize *Iteghel tylđyта* („Slovník víry“), se nachází následující heslo: „**Ürung Ajyy Tojon**. Hlavní bůh. Jeho jméno vzniklo z dobrého tvoření. Všichni ostatní ajyy jsou jeho děti a pomocníci, duchové a lidé jsou také jeho děti. Vytvořil vše co je algysem. Ürung Ajyy Tojon žije na devátém nebi. Vyšší nebe již neexistuje. Jedním z jeho jmen je Ürung Aar Tojon. Ürung Ajyy Tojon je jeden, ale má sedm podob.“ (**Үрүн Айыы Тойон**. Төрүт таңара. Аата үчүгэйи оңорор диэн үөскээбит. Атын айыылар бары кини оҕолоро, көмөлөһөөччүлэрэ буолаллар, иччилэр уонна дьон-эмиэ кини оҕолоро. Кини баары барытын алгыһынан айбыт. Үрүн Айыы Тойон тохсус халлаанга олорор. Мантан ордук үөһэ халлаан суох. Биир аата Үрүн Аар Тойон диэн. Үрүн Айыы Тойон биир буолан баран сэттэ дьүһүннээх.) (Teris, 2012, s. 111)

145Výjimkou může být například zmiňovaný *Müldzü Böghö*.

Děj jako porušování hranic

V kapitole předchozí jsem se snažil analyzovat topografii oloncha. Snažil jsem se ukázat, že světy v olonchu stojí vůči sobě v opozici, čímž se definují. V následující kapitole se pokusím vysvětlit, jak tato opozice jednotlivých prostředí určuje směr děje. Z topografie se tak přesouváme k topologii, tedy z části popisující *topos* k části, která se zabývá *logikou topu*, jeho sémantickou hodnotou. To již bylo naznačeno interpretací světů samotných. Viděli jsme, že při popisu světů nebyla zdaleka tak významná opozice geografická jako sémantická. Oproti skromnému *allaraa*, *üöhe* či *orto*, tedy jen vertikálnímu vymezení, popisuje olonchohut jednotlivé světy dvojicemi *zmatený- řádný*, *magický- obyčejný*, *temný- světlý*.

Sémantické prostory

Stále tedy budu pracovat s prostorem, tentokrát však v metaforickém smyslu prostoru Jurije Lotmana:

„Priestor je „súhrn rovnorodých objektov (javov, stavov, funkcií, figúr, významov premenných veličín atď’), medzi ktorými sú vzťahy podobné obvyklým priestorovým vzťahom (nepretržitost’, vzdialenosť atď’). Pritom keď skúmame daný súhrn objektov jako priestor, abstrahujeme od všetkých vlastností týchto objektov, okrem tých, ktoré sú podmienené priestorovo-podobnými vzťahmi.“¹⁴⁶

Hrdina, *Modun Er Soghotox*, není tedy jen představitelem jakéhosi generického alaasu, ale jednoho určitého prostředí se specifickými sémantickými vlastnostmi. *Orto dojdu* symbolizuje lidský svět (viz verše 17-26), s pevným řádem a hranicemi, definovaný svým středem (duch alaasu sídlící ve středu Středního světa), kolem kterého vyvstávají lesy kol dokola (verše 161- 186).

Allaraa dojdu působí přesně opačně. Pevná vnitřní struktura chybí: chaos Spodního světa je přirovnáván k nedovařené polévce (verše 997 a 1000), dokonce i hory jsou proměnlivé (*kubulghattaax*, verš 1011). Na stejném místě ve struktuře popisu, kde byl jasně ohraničen Střední svět, nachází se naopak metafory neuspořádanosti, nejistoty. Zvláštní je důraz na magii, která je ze své podstaty porušením „normálního, běžného“. Při srovnání tří světů můžeme najít opozici neobyčejný/obyčejný/svatý, tedy *Allaraa dojdu/Orto dojdu/Üöhe dojdu*.

Střední svět je měřítkem normy, v něm je umístěna perspektiva narace (začátky veršovaných celků od 165 po 199), z něj se rodí vypravěč (*siir ije aan dojdum*, „můj mateřský svět“). Svět spodní je oproti tomu symbolem všeho divného: mravenci poskakují na jedné noze; bytosti mají jednu ruku vepředu, jednu vzadu, jedno oko a nohy rozcházející se u kolen. Sloveso *kylyjar* „poskakovat na jedné noze“, se opakuje během jednoho popisu dvakrát: jednou poskakují výše zmínění mravenci a podruhé *udaghan*. Na jedné noze skáčou šamani; text uvádí doslova *kyyra- kylyja oonñoobut*, sloveso „šamanit“, *kyrrar*, a „poskakovat na jedné noze“ *kylyjar* jsou v jedné párové slovesné vazbě, která podtrhuje jejich společnou asociaci. „Jedna“ je bezpochyby číslem *Allaraa dojdu*, protože „jedna“ stojí proti řádu, je to číslo chaosu, jednoty, z níž ještě nepovstala struktura. Význam tohoto obrazu zopakují v kapitole věnující se charakterizaci hrdiny.

Vidíme, že světy jsou prostory s vlastní sémantikou: svět magický oproti světu každodennímu. Podobně jsou popsány i prostory v monomytickém modelu J. Campbella, tedy

¹⁴⁶Lotman, 1990, s. 250

„každodenní svět“ (*the world of common day*) a „oblast nadpřirozených zázraků“ (*the region of supernatural wonder*).¹⁴⁷ Tyto světy výstižně charakterizuje Lotmanův pojem *sémiosféra*, který definuje jako: „... ten sémiotický prostor, vně kterého není možná existence samotné semiózy“¹⁴⁸. Sémiosféru přirovnává k organismu, jehož orgány jsou sémiotické systémy, jazyky.¹⁴⁹ Nejdůležitější z rysů sémiosféry, který bude utvářet následující analýzu, je příznak „ohraničenosti“ a především chápání hranice.¹⁵⁰

Klasifikující hranice

Ohraničenost světů (především světa lidí), jsme viděli v kapitole věnující se topografii. Periferie podle Lotmana je místem neuzavřených struktur, které fungují jako katalyzátor sémiotiky (vytváření smyslu).¹⁵¹ Hranice dělí světy na svět náš a svět cizí, (orto dojdu/ allaraa dojdu). Zároveň se však jedná o bilingvní mechanismus, který umožňuje přenos významu mezi světy. Takovou mezikulturní bilingvní funkci má v olonchu hrdina, ale i olonchohut, podobnou „kulturním překladatelům“ v následující citaci:

„... když se sémiosféra identifikuje s ovládnutým „kulturním“ prostředím, a ve vztahu k ní vnější svět s říší chaotických, neuspořádaných živlů, tak prostorové rozmístění sémiotických útvarů v řadě případů získává následující podobu: postavy, které z důvodu zvláštního talentu (čarodějové) nebo druhu činnosti (kovář, mlynář, řezník) patří do dvou světů a vystupují jako překladatelé, usazují se na teritoriální periferii, na hraně kulturního a mytologického prostoru, zatímco svatyně „kulturních“, svět organizujících božstev se nachází v centru.“¹⁵²

Funkce hrdiny nás však v následující kapitole bude zajímat především jako funkce nositele děje (funkci mytologické se bude věnovat samostatná kapitola), tedy funkce syžetová. Teorie syžetu J. Lotmana vychází z teorií V. N. Tomaševského a především A. N. Veselovského, který vymezil „motiv“ jako nedělitelnou nejmenší jednotku vyprávění.¹⁵³ Otázku syžetu, stejně jako ostatní své teorie,¹⁵⁴ řeší Lotman pomocí analytické metafory prostoru. Syžet,

147(Campbell, 2004, s. 28) Kromě této podobnosti s modelem Lotmanovým se shoduje oloncho (*Modun Er Soghotox*) s rysy monomýtu pouze v malém množství případů, proto odkazy na něj budou i nadále pouze ilustrační.

148,„...to semiotičeskoe prostranstvo, vne kotorogo nevozmožno samo suščestvovanie semiozisa“ (Lotman, 1992, s.13; můj překlad)

149Sám Lotman však používá sémiosféru i v méně univerzalistickém chápání (svět určité kultury). Díky tomu lze sémiosféru použít jako analytický model. (Lotman, 2000,s.251)

150Lotman, 1992, s. 13

151(*Ibid.*) Podobnou topologickou metaforu najdeme v Deleuzově pojetí hladkého oproti rýhovanému prostoru (Delleuze a Guattari, 2010, s. 431).

152,„...kogda semiosfera otoždestvljaetsja s osvoennym „kulturnym“ prostranstvom, a vnešnjij po otnošeniju k nej mir – s carstvom chaotičeskich, neuporjadočennych stichij, to prostranstvennoe razmešenie semiotičeskich obrazovanij v rjade slučae v polučaet sledujuščij vid: lica, kotorye v silu osobogo darovanija (kolduny) ili tipa zanjatij (kuznec, melinik, palač) prinadležat dvum miram i javljajutsja kak by perevodčikami, poseljajutsja na territorialnoj periferii, na granice kuliturnogo i mifologičeskogo prostranstva, meždu tem kak svjatilišče „kulturnych“, organizujuščich mir božestv raspolagaetsja v centre.“ (Lotman, 1992, s. 15; můj překlad)

153Doslova: (A. N. Veselovskij) „...definuje motiv jako formuli, „která v prvních dobách odpovídala lidskému společenství na otázky, přírodou všude kladené člověku, nebo která v sobě obsahovala zvláště výrazné, jevící se jako důležité nebo opakující se dojmy ze skutečnosti. Příznakem motivu je jeho obrazné jednočlenné schéma; takový charakter mají dále nerozložitelné prvky nižší mytologie a pohádky: slunce kdosi krade (zatmění), blesk-ohně odnáší z nebe pták““ (citována Hodrová dle Müller a Šidák, 2012, s. 327; viz též Lotman, 1990, s. 264)

154Müller a Šidák, 2012, s. 454-455

rozehrání děje, vzniká porušením hranice neporušitelných prostorů.¹⁵⁵

Jako nejmenší, dále nedělitelnou jednotku syžetu, vymezuje Lotman v návaznosti na Tomaševského chápání pojmu „událost“¹⁵⁶. Tu definuje následujícím způsobem: „Udalost'ou v texte je premiestnenie postavy cez hranicu sémantického pol'a.“¹⁵⁷ Zřetězením událostí následně dostaneme syžet.¹⁵⁸

Podle Lotmana jsou nezbytné prvky každého syžetu tři: sémantický podprostor rozdělený na doplňující se opozice, na hranici mezi těmito prostory a na hrdinu-konajícího.¹⁵⁹ Toto dělení reflektuje i struktura mé práce: v části věnované topografii jsem se zabýval sémantickou hodnotou světů, tématem hrdiny se budu zabývat v kapitole další a nyní se zaměřím na hranici samotnou.

Přechod, který hrdina musí vykonat, bude pro něj znamenat přechod z jednoho sémantického pole do druhého. Z emického pohledu hrdiny se bude jednat o sémantické antipole. Přechod však není hladký: hranice mezi poli má formu překážky a hrdina ji musí nejprve překonat.¹⁶⁰ Nejtypičtější příklady z oloncha *Modun Er Soghotox* jsou přechody ze Středního do Spodního světa. Přesto nejde o první krok, ale o reakci. Hrdina sám jedná vždy v reakci na agresi abaaHy, kteří typicky ukradnou některou ženskou příbuznou (matku, sestru, nebo nejčastěji ženu). První ukázka bude právě takovouto reakcí Er Soghotoxa na únos jeho nastávající.

Er Soghotox přechází poprvé hranici světů

Er Soghotox se vydává na cestu poté, co provede několik rituálů (viz kapitola [Iniciační rituály hrdiny](#)). Vydává se pronásledovat Taas Džantaar Dara Buuraje, hrdinu Spodního světa, který ho urazil (Verše 604-645). Taas Džantar Dara Buurajovi nakonec sebere ženu Tunalykaan-kuo, budoucí matku dalších hrdinů.

933	КӨНҮТЭ ТЭППИТЭ-		Tam, (kde kopyty zemi) rozbil a rozkopl,
934	КҮӨЛ ОННО БУОЛАН ЧӨНӨРҮСТҮЛЭР,		Jezero hluboké se objevilo,

¹⁵⁵*Ibid.* s. 262-263 a 508

¹⁵⁶„Súhrn udalostí v ich vzájomnej vnútornej spätosti nazývame fabulou (...)“ Tomaševskij, B. V. in Lotman, 1992, s. 264

¹⁵⁷Lotman, 1990, s. 265

¹⁵⁸*Ibid.*, s. 266

¹⁵⁹*Ibid.*, s. 273

¹⁶⁰*Ibid.*, s. 274

935	Сыгынах мастары сыыйа тэппитэ-		Kořeny stromů, které vytrhl a vykopl, Staly se medvědy a rozutekli se,
936	Сырҕан эһэ буолан сырсыбыттара,		
937	Эмэх мастары эмтэритэ тэппитэ-		Ztrouchnivělá dřeva, která rozštípal a rozkopl,
938	Эбээн эмэхситтэрэ буолан		Staly se evenskými stařenami,
939	Энэлиһэ хаалбыттара.		

Samotná hrdinova cesta je vždy nějakým způsobem nadpřirozená (nadpřirozená v sémantickém prostoru, ze kterého se nahlíží děj). I hrdinové jiných oloncho cestě mezi světy využívají magické prostředky, kuň většinou sám letí, nebo se v letící šíp promění přímo hrdina. Hrdina porušuje hranici světů, proto musí i cesta být zvláštní. Popis je často podobný popisu přechodu mezi různými prostory ve snech. Nikdy se neobjevují určité, měřitelné popisy. Během letu se čas relativizuje (hrdina sám neví, kolik času uběhlo), jak uvidíme i v následující ukázce.

940	Ол курдук уохтаахтык айаннаан,		Takto hrozivě putoval,
941	Тоҕус уордаах этин сирдьиттэнэн,		Devět strašných hromů za průvodce,
942	Сааллар чаҕылҕан арчыланан ¹⁶¹ ,		Z hřívý blesky údery,
943	Үүгэр мас таннары сыыйылар		Převrácených vytahaných dřev
944	Айанын айаннабыта.		Cestou cestoval.
945	Күһүннүтүн өксүнүнэн билэн,		Podzim poznal podle deště se sněhem,
946	Сааскытын хахсаатынан билэн,		Jaro poznal podle nejasných, zmrzlých

¹⁶¹Slovo *arčy* má více významů, nicméně se stejnou etymologií. Jedná se jak o kořen slovesa „rozbít bleskem“, *arčylyyr*, tak i o slabiku zahánějící demony, mající strach z úderu blesku. Sloveso *arčylyyr* však získalo i význam „přát šťastnou cestu“, což je význam, mající zde snad určité konotace.

			dnů,
947	Сайынгытын самырынан сабағалаан,		Léto odhadl podle dešťů ¹⁶² ,
948	Кыһынгытын кырыатынан кыйдаран,		Zimu podle jinovatky ¹⁶³ ,
949	Субу курдук айаннаан,		Takto putoval,
950	Тымныы хонугу ¹⁶⁴ хонон,		V chladných dnech nocoval,
951	Дыбардаах айаны айаннаан испит.		Mrazivou cestou cestoval.
952	(Ноо!)		(Nó!)

Hrdina ztrácí pojem o čase. Pro porovnání vkládám formuli z *Kyys Debeliije* od N. P. Burnaševa¹⁶⁵:

101 9	Күһүнү үксүөнүнэн,		Podzim podle nepohody,
102 0	Кыһыны кырыатынан,		Zimu podle jinovatky,
102 1	Сааһы садырынынан,		Jaro podle vody zpod ledu,
102 2	Сайыны самырынан билэн,		Léto podle dešťů poznal,
102 3	Өр дуу, өтөр дуу		Dlouho nebo chvílku
102 4	Аианнаабыттарын бэйэлэрэ билбэтилер.		Cestovali, (to) sami nevěděli.

Vidíme, že ztráta pojmu o čase je olonchům vlastní, přestože málokde jsou metafory tak podobné jako v předchozích příkladech.

953	Ол кэнниттэн		Poté (na)
954	Дойду баһа,		Kraj země,
955	Тонус киһи		Jako konec
956	Туут хайыһарын баһын курдук		Převrácené

¹⁶²Přestože jakutština používá pro déšť obecně slovo *ardax*, a verbalizované *ardaxtyyr*, ve slově *samyyr* pro „letní deště“ se objevuje turkický výraz (turecké *yağmur*).

¹⁶³*Kyjdadar* má význam „zlomit“, rozhodl jsem se ho nepřekládat, neboť ho považuji jen za aliterační výplň.

¹⁶⁴Stejně jako mongolské *honog* má i jakutské slovo význam „den a noc, celý jednodenní cyklus“.

¹⁶⁵Burnašev, 1993, s. 116

957	Таннары хайыастан		Lovecké tunguzské lyže
958	Тахсар сиригэр кэллэ,		Na východ ze země došel,
959	Толоон баһа		Na okraj doliny
960	Силбэхэр сиригэр		Kde se spojuje země
961	Тийэн кэлбитэ.		Dorazil.

Časté přirovnání konce světa k tunguzské lyži, převrácené tak, že špička směřuje dolů¹⁶⁶, také najdeme napříč olonchy.

962	Аллараа дойдуга түһэр		Do Spodního světa klesající
963	Суоллара буоллаҕа буолуо (диэн),		To byla cesta (řka),
964	Тоѳус субан туруйа куолайын		Jako vytáhnutá, za sebou položená hrdla
965	Субуруччу тардан кэбиспит курдук,		Devíti jalových jeřábů,
966	Алталаах атыыр сылгы		Jako stupňovité patro dásně
967	Таналайын кэрдийин туруорбут курдук		Šestiletého hřebce
968	Лаллыгырас суккуор хаан аартыгы		(Zel) průsmyk přelité krve “lallygyras”

Z popisu se dá představit stupňovitá (*kerdiihin*) cesta vedoucí do Spodního světa. Nepochopitelný je bohužel výraz *lallygyras sukkuor хаан*, vážící se k *aartygu*, tedy k průchodu (do lesa, nebo i horského průsmyku). Pravděpodobně se jedná o zvukomalebný výraz, s významem: „hrbolatý, členitý“, jak je i překládán do ruštiny.

969	Устунан көрдөбүнэ,		Skrze (průsmyk) pohlédne-li se,
970	Сэтгэ хахай кыыл утары		Proti sedmi lvům
971	Айахтарын атан туралларын		Stojícími s rozevřenými tlamami
972	Хайа да диэкинэн		Nikudy
973	Ааһыллар сирэ суоѳун өйдөөбүтэ.		Pochopil, nelze projít.

¹⁶⁶Tunguzská lyže má o něco ostřejší špičku, jinak je tvarově podobná evropským lyžím (viz Middendorf i s ilustrací citovaný v Huntford, 2008, s. 62)

Xaxai je slovem s nejistou etymologií. Jeho význam se využívá k podpoře různých etnogenetických teorií¹⁶⁷. Od začátku dvacátého století, kdy vznikly první slovníky, překládá se *xaxai* jako „lev“¹⁶⁸. Nicméně sám Pekarski zmiňuje v etymologické poznámce burjatské slovo *gaxai*, mající stejně jako v mongolštině význam „prase“. Další významy, které uvádí, jsou: (2) panter, (3) orel, (4) výr velký, (5) velbloud, (6) had, (7) ženské vlastní jméno.¹⁶⁹ I bez dalších zdrojů je jasné, že ve starších oloncho nemusel být *xaxai* vnímán jako lev, ale jako jakési divné zvíře, například divočák¹⁷⁰.

974	Ол өйдөөн көрөн туран,		Jak stál a přemýšlel,
975	Толкуй булунан,		Dostal nápad,
976	Ат сылгытын		Svého koně
977	Чокуур таас гынан,		Kamenem křemenem udělal,
978	Үнкүрүс-күөһелис гынан баран,		Převalil-svalil,
979	Сиэбигэр уктан баран,		Do kapsy ho vložil,
980	Үс кырыылаах		Trojhrannou
981	Ыстаал тимир ох буолан,		Ocelovou-železnou střelou se stal,

V dalších přechodech hranic uvidíme podobný motiv: hrdina nepřechází hranici normálně. Potřebuje zvláštní dopravní prostředek (například létajícího koně), nebo se sám proměňuje (v sokola, orla nebo jako zde v ocelovou střelu).

167Ojuunskaj, 1962

168Pekarski, 1958, s. 3414

169Ibid.

170K podpoře mongolské etymologie viz též komentáře v Burnašev, 1993, s. 299

982	Хахай кыылланы		Lvům
983	Айахтарың үүтүнэн түһэн баран,		V hrdlo spadl a
984	Эмэхэлэринэн тахсан эрдэбинэ,		Jejich řítěmi vycházeje,
985	Бүтэһик хахай кыыл		Poslední lev
986	Кутуругун быһа хабаң хаалбытыгар:		Za ocas se chytil:
987	Хата, кини тугун да		Avšak nic
988	Таптарбакка ааспыт эбит.		Netrefil, minul.
989	(Нoo!)		(Nó!)
990	Хахай кыылланы		Lvi
991	Өлбүттэрин хойут өйдөөннөр,		Poté, co pochopili, že zemřeli,
992	Кэлин ааспытын кэннэ		Poté, co se tak stalo,
993	Өлөн адаарыһан түспүттэрэ.		Mrtví se sesunuli.

Na tento úryvek už navazuje cesta hrdiny skrze Spodní svět, kterou jsem se snažil popsat v kapitole topografické.

Komický motiv překročení hranice průchodem skrze lvy se zopakuje ještě během stejné cesty podniknuté synem Er Soghotoxa. Opakování motivu zdůrazňuje jeho důležitost, i přes nepochybnou snahu olonchohuta odlehčit příběh humorem.¹⁷¹

Motiv tedy díky repetici nemusíme považovat za náhodný, či pouze aliteračně vhodný, ale za vrstvu, která je příběhu i přes jeho variace vlastní. Kromě opakování v daném textu se objevuje i ve všech ostatních zápisech Karataevova oloncha¹⁷².

Pokud se vrátíme k chápání prostorů, jako prostorů sémantických, tedy s určitým jednotným specifickým prostředím, které stojí v opozici vůči prostorům jiným, stanou se jasnější i hranice, které je oddělují. Prostor Středního světa, světa lidí-Jakutů (znovu verše 23-32), není jen prostorem „řádu“ a „normálna“, ale také, a podle mého názoru především, prostorem „kultury“. Prostor Spodního světa stojí mimo kulturu, mimo struktury „obyčejného světa“, je magický a chaotický, určitým způsobem však také „přírodní“.

Přechody Er Soghotoxa a Elleje

Er Soghotox přechází z kulturního do přírodního prostoru podobně, jako přechází i Ellej. Ellej, který utíkal před chánem z jihu, musel vstoupit do nového, nekulturního prostředí. Poté, co si vezme ženu z tohoto jiného světa, vytváří nový, kulturní svět, podobný světu, ze kterého

¹⁷¹Olonchohut se často snaží zlehčit situaci. O humoru v eposu svědčí i zápis editorů textu, kteří zachytili i výraznější projevy publika (*külseller*, „smějí se“, verše 2440).

¹⁷²Illarionova, 1. tabulka

vyšel.

V syžetové rovině, ve které se nacházíme nyní, tedy v rovině „hranice“, objevuje se metafora přeměny hrdiny během přechodu světů. Pro to, aby se Er Soghotox dostal do jiného světa, což je něco, co je obyčejným lidem zapovězeno, musí se proměnit. Podobnou proměnou prochází i návštěvníci z jiných světů: Taas Džantaar Dara Buuraj přilétá v podobě *öksökü* (verš 433), udaghan Ajyy Džargyl z Vrchního světa zase přilétá jako jeřáb (verše 346-351).

Er Soghotox se proměňuje dvakrát. Nejprve z jezdce (podobně jako Ellej, který svého koně na břehu Leny sní, než pokračuje dál), když z koně udělá kámen, který si vloží do kapsy. Podruhé se promění v ocelový trojhranný šíp, *üs kyryylaax ystaal timir ox* (Elleje zas předchází jeho šípy, které pouští po řece).¹⁷³

Na přechod hranice se také můžeme podívat jako na zvláštní iniciační rituál: hrdina se musí oddělit od kulturního prostředí, ze kterého pochází a včlenit se do prostředí nového.¹⁷⁴ Fázi liminární, kdy není součástí ani jednoho, postrádá dokonce lidskou podstatu, stává se ocelovou střelou/ lvem.

173 Třetí proměna je symbolická proměna ve zvíře, když se Er Soghotox stává zvířetem, *xaxai kyyl*, než z něj vyjde. Lvi tuto proměnu nepřežijí, ale stejně tak nepřežije ani etnikum, které Ellej asimiloval v mýtu.

174 Van Gennep, 1996, s. 19

Hrdina, jako mediátor mezi světy

V následující kapitole se pokusím popsat funkci hrdiny, kterou má ve vztahu k prostoru oloncha. Z pozice, ze které chápu prostory oloncha, jeví se hrdina jako bytost, jejíž schopností a funkcí je především překračování hranic. Lotman určitým způsobem nachází prostory, a hranice mezi nimi, ve všech textech, ty však dále dělí na texty syžetové a nesyžetové. Příkladem naprosto nesyžetového (bez syžetového) textu je například mapa.¹⁷⁵

Hrdina (v Lotmanově pojetí doslova *hrdina-konajúci*) je v syžetovém textu ten, který přechází za normálních okolností neprůchozí hranice mezi sémantickými poli, čímž vytváří událost a následným zřetězením událostí syžet. Hranice je pro hrdinu překážkou, Lotman doslova píše: „...*všetky druhy prekážok sa v texte obyčajne sústred'ujú na hranicu a štruktúrne vždy tvoria jej súčasť*“.¹⁷⁶

Hrdina podle mého názoru nespadá kvůli této své schopnosti/ nutnosti překonávat hranice ani do jednoho světa. Přestože příběh se odehrává z pohledu Středního světa, je to především svět olonchohuta. Hrdinové jsou postavy hraniční, mediující mezi světy. Někdy se tato hraniční povaha odráží i v jejich podobě, především před setkáním a bojem s bytostmi Spodního světa – často je i sám připomíná.¹⁷⁷ Protože ani jednomu světu plně nepatří, můžou mezi nimi volně přecházet. Některé další artikulace této liminální pozice hrdiny jsou tématem následujících podkapitol.

Důležité pro pochopení Er Soghotoxa je chápání jeho synů. Er Soghotox sám je pouze prvním ze tří hrdinů oloncha, brzy umírá a i po svém oživení již nehraje významnější roli než jeho synové. V předchozích kapitolách jsme však již narazili na mnoho paralel mezi textem věnovaným Er Soghotoxovi a pasážemi z příběhu jeho synů. Mnoho motivů se u synů opakuje: překračují podobné překážky, utkávají se se stejnými protivníky, vykonávají (nebo nevykonávají¹⁷⁸) stejné rituály. Z hlediska, se kterým pracují (chápání hrdiny jako mediátora mezi světy, tedy jako myticko-syžetové postavy neoddelitelné od kontextu prostředí), působí synové jen jako reflexe Er Soghotoxa¹⁷⁹, které jiným způsobem artikulují jeho podstatu.

Rodinně geografické vztahy

Hraniční role hrdiny se odráží už v samotném jeho původu. Hrdinovo narození není takřka nikdy „obyčejné“. V některých případech, které připomínají Geseriádu, je hrdina seslán na zem (Střední svět), aby pomohl chránit svět před abaahy ze Spodního světa¹⁸⁰. V případě Govorova oloncha *Müldžü Böghö* se hrdina rodí předčasně. Přestože má lidské rodiče (otec je hrdina *Xalyadžymaan Bergen*¹⁸¹), matka v sedmém měsíci zeslábné a musí se povolat sedm šamanek (*udaghan*), které za duši musí vystoupit do Vrchního světa. Narodí se však mrzák s velkou hlavou, měděnými očima, rukama křivými jako luk a s nohama podobnými suchým větvím. Rodiče ho považují za démona, natolik se za něj stydí, že poručí *Simexsin Emexsin*¹⁸²,

¹⁷⁵Lotman, 1990, s. 272

¹⁷⁶*Ibid.*, s. 273

¹⁷⁷Viz například oloncho Orosinovo, v němž je Ňurgun Bootur před bojem sám podoben abaahy (Orosin; Ergis, 1947)

¹⁷⁸Komparace rituálů, které Er Soghotox provede, a které jeho synové někdy obcházejí (jako strážce *aartyku*) by zasloužilo samostatnou práci.

¹⁷⁹Jméno Er Soghotox („jediný muž“) proto působí částečně ironicky, neboť se v jedné postavě realizují tři osobnosti.

¹⁸⁰Znovu se jedná především o Ňurgun Bootura, který má s Geserem více společných rysů (*Ibid.*)

¹⁸¹Govorov, 2010, verš 924

¹⁸²*Simexsin Emexsin* je známá postava stařeny, objevující se napříč jakutským folklorem.

aby se dítě zbavila, načež ho Simexsin Emexsin zakope v hnoji ve chlívě.¹⁸³ Müldzü Böghö má tedy kromě lidských rodičů Středního světa zároveň i duši světa Vrchního a podobu světa Spodního.

V olonchu *Modun Er Soghotox* najdeme vztahy s ostatními světy nejen u Er Soghotoxa samého, ale i u jeho synů. Při narození Er Soghotox zmizí, nastává komická situace, kdy rodiče dítě hledají:

327	Төрүүбүн төрөөбүт быһыылаах да,	Porodila, zdá se,
328	Оҕо диэн ханна да суох эбит. (Нoo!)	Avšak dítě nikde není. (Noo!)
329	Ыйдаганы ытынан, кураанабы кууһан:	Svit měsíce nadzvedl, našel jen prázdnotu:
330	"Бу ханна бардаҕай,	"Kam se poděl?
331	Оҕо төрөөбүт буоллабына,	Když se dítě narodí,
332	Оҕо баар буолуохтаах этэ", - диэн	Mělo by tu dítě být", řka
333	Оҕолонньор дуумай ¹⁸⁴ бөҕөбө түһэр.	Stařík upadl v zamyšlení.
334	Эмээхсин дьахтар:	Stařena:
335	"Оҕо төрөөбүтэ да, ханна да барбытын	"Ač dítě se narodilo, kam se podělo
336	Билбэппин", - диэн хоруйдаабыта (Нoo!)	Netuším", pověděla. (Noo!)

Dítě není nikde k nalezení, jednoho dne však přiletí jeřáb, který zoufalým rodičům vysvětlí, že není proč si zoufat, protože Er Soghotox je v pořádku vychováván ve Vrchním světě. Přestože má Er Soghotox lidské rodiče, narodí se rovnou do jiného světa. Protože jeho matka je ve Středním světě a objeví se ve světě Vrchním, můžeme za místo jeho narození chápat jakousi hranici mezi nimi.

Stejný motiv se opakuje při narození Er Soghotoxova syna Kömüs Kyyryktaje (verše 1612-1647): Po náhlé smrti Er Soghotoxa unáší vichřice jeho ženu Tunalykaan Kuo, po které zůstává sotva narozené dítě v posteli. Dítě je vychováváno svými prarodiči, jednoho dne však z ničeho nic zmizí. Stejně jako v předchozím případě přilétá udaghan v podobě jeřába, upokojuje příbuzné, že dítě je v pořádku vychováváno ve Vrchním světě. Kömüs Kyyryktaj přijíždí jako již hotový hrdina a ihned se vydává hledat matku.

Kromě neobyčejného zmizení a následné výchovy v jiném světě, reflektuje se zvláštní postavení hrdiny vůči světům v jeho komplikovaném původu. Er Soghotox se sice narodí lidem¹⁸⁵, jeho synové však mají alespoň jednoho z rodičů z jiného světa:

Kömüs Kyyryktajovi unese matku (která pochází z Vrchního světa) abaahy Taas Džaantaar.

183*Ibid.* verše 920-1212. Podobný obraz, kdy matka se bojí, že se jí narodil démon, se objevuje znovu v příběhu o Geserovi, v burjatské verzi přeložené M. Kiripolskou.

184*Duumaj* je přejaté slovo z ruského *duma*, podobně existuje i sloveso *duumajdyr* z ruského *dumati*.

185Není však od věci připomenout si konotace s Ellejem, jehož základním rysem je příchod *odjinud*, z jiného světa z něhož přináší kulturu.

Když ho hrdina dožene, prohlašuje Taas Džaantaar, že je jeho otcem. Kōmūs Kyyryktaj abaahyovi samozřejmě nevěří a po dlouhém boji ho porazí. Před smrtí však nečekaně zachrání Taas Džaantaara unesená matka, která se ho zastane (verše 1997-2266).

Kōmūs Kyyrystaj je tedy poloabaahy a poloajyy, Er Soghotoxa (člověka) však stále nazývá otcem. Stejně jako v případě Müldžü Böghö i Kōmūs Kyyrystaj je bytost s původem ve všech třech světech, tedy ne úplně ani v jednom z nich.

Druhý syn Er Soghotoxa, Xaryadžylaan Bergen, je mnohem démoničtější, což se projevuje i v jeho vzhledu. Byl počat poněkud obskurním způsobem: Er Soghotox se během hledání Tunalykaan Kuo (která byla znovu unesena) dostává do Spodního světa, kde však naráží na místo, ve kterém žijí ajyy. Er Soghotox najde Tunalykaan Kuo mezi nimi a nedočkavě se s ní vyspí (3022- 3048). Když se ráno probudí, uvidí místo své ženy abaahy-udaghan Uot Čolboodoj v podobě datla, která mu snědla polovinu těla. Protože s Er Soghotoxem po noci otěhotněla, nemůže jí zabít a odjíždí dál (3050-3220). O mnoho později se Er Soghotoxovi jako jeho syn z tohoto spojení představí Xaryadžylaan Bergen.

Jak je vidět z výše uvedených příkladů, hrdina (*bootur*) je bytost nepatřící plně žádnému ze tří světů, ale všem zároveň. Je bytostí hraniční, na kterou se nevztahují zákony jednotlivých světů. Porušuje (přechází) hranice, čímž rozvíjí syžet, končící znovu rovnováhou tří světů a znovunastolením hranic.

Iniciační rituály hrdiny

K proměně člověka v hrdinu je potřeba rituál. Přechody z jednoho stavu do jiného jsou v olonchu různé, odrážejí však model Van Gennepe: hrdina se oddělí od dřívějšího světa (ať už kulturního, společenského či jiného), je nějakou dobu ve stavu mimo jasné kategorie, načež je zařazen do kategorie nové.

Jedním z častých iniciačních rituálů je „překování“ hrdiny. Níže je ukázka z oloncha *Müldžü Böghö*, již citovaného olonchohuta D. Govorova¹⁸⁶. *Müldžü Böghö* leží a s písní se obrací k posvátnému stromu (jaký uvidíme i v další ukázce). V písni zaklíná duchy i vyšší ajyy (*Uordaax Kürüö Džehegej*), aby mu dali stát se ochráncem Středního světa, jak mu bylo souzeno (verše 2692-3030). Na jeho žádost odpoví hromový hlas z východního nebe, který poručí, aby byl z Müldžü Böghöho vykován hrdina:

321 6	Суодайа Хара Уус.		Mistr Suodaja Xara ¹⁸⁷ .
322 6	Бу ууска		U tohoto kováře ¹⁸⁸
323 6	Ураанхай саханы		Mateřskou duši ¹⁸⁹ Uraangxajce sacha
324 6	Ийэ кутун		

¹⁸⁶Govorov, 2010

¹⁸⁷Doslova „Velký Černý mistr“

¹⁸⁸*Uus* může znamenat jak „kovář“ tak jakýkoliv „mistr“.

¹⁸⁹*Ije kut*

325 6	Итии кыһатыгар		V (jeho) horké výhni
326 6	Илдыритэн эрийдин,		Přetav.
327 6	Буор кутун		Duši země ¹⁹⁰
328 6	Булкуурдаах кыһатыгар буккуйдун,		V (jeho) měsíci výhni smíchej,
329 6	Уһун уһуоһун		Dlouhé kosti
321 06	Уһуу утугар ¹⁹¹ уһаардын,		V divokém ohni prodluž,
321 16	Кылгас уһуоһун		Krátké kosti
321 26	Кытарар кыһатыгар кыынһаатын,		V rudé výhni rozruš,
321 36	Түүн утуйбатын,		V noci nespí,
321 46	Күнүс олорботун,		Ve dne neusedni,
321 56	Уус киһи		Jako kovář Vyráběj
321 66	Онорбутун курдук		
321 76	Кэрэ дьүһүнүн киэргэттин,		Pěkným vzhledem ukrášli,
321 86	Улугурбут дьүһүнүн онордун. ¹⁹²		(z?) unaveného vzhledu udělej. ¹⁹³

V následující části se vše stane tak, jak hlas přikázal/předpověděl. Hrdina je „překován“: jeho duše jsou ve výhni přetaveny a kosti prodlužovány. Až poté se stane schopný čelit nepřítelům Středního světa (kteří v daném olonchu prošli podobným procesem).

V následující ukázce probíhá iniciace Er Soghotoxa. Po urážlivé návštěvě démona v podobě *öksökü*, za kterým Er Soghotox vystřelí šíp, chce se Er Soghotox za démonem vydat, avšak jeho kůň ho neposlechne a nechá ho nejprve zazpívat algy. Když dozpívá, objeví se sama Aan Alaxčyn Xotun, duch sídlící ve stromě ve středu Středního světa:

¹⁹⁰*Buor kut*

¹⁹¹V poznámce ke Govorovo textu je nahrazeno *utugar* za *uotugar*, tedy „v ohni“ (Govorov, 2010)

¹⁹²V poznámce: *Ongordun ulugurbut džuhunun*.

¹⁹³Sufix *-dIn*, který normálně označuje nedávno minulý čas, je v ukázce možná jen poetickým prostředkem. Ruský překlad je v podstatě pouze převyprávěním, tudíž se podle něj nedá nikterak orientovat, na rozdíl od kvalitního překladu například *Modun Er Soghotoxa*.

904	Ол кэннитгэн	Poté,
905	Өйдөөн- дьүүллээн көрбүтэ:	Když se pozorně podíval:
906	Абыс сағалаах	Ze svaté břízy
907	Аар хатын	S osmi kraji
908	Аллараа салаатын быыһыттан	Zpod hranice větví
909	Саннын байаатыгар диэри түһэр	Se žlutými vlasy ¹⁹⁴
910	Арыы саһыл астаах	Padajícími pod lopatky
911	Эмээхсин дьахтар	Stařena
912	Эмийин кэрэтигэр диэри	Vysunula se
913	Быган тахсыбытын,	Až po bradavky,
914	Сүүрэн тийээн,	Přiběhl,
915	Эмийиттэн икки төгүл	Z bradavek dvakrát
916	Эбирийэн ылан баран,	Nasál, a když
917	Үсүһүн эбирийээри гыммытын	Po třetí sál,
918	Уолугуттан ылан тиэрэ анһан кэбистэ.	Od mladíka se odstrčila.
919	“Улуу хаарахан,	„Potvora, ¹⁹⁵
920	Оборо тоҕо кытаанаҕай”, - диэтэ.	Proč tak mocně saje“, řekla.
921	Ол кэннитгэн	Poté
922	Ханха дьолуо ыңгырыгар	Hladčeji do svého sedla ¹⁹⁶
923	Харалдыктан көппүт	Než z roztáleného místa vzletivší
924	Хара улардааҕар хапсаҕайдык	Černý tetřev zručně
925	Хатана түһэн баран,	Pevně dopadl,
926	Токутар улар курдук	Jako samec ¹⁹⁷ tetřeva
927	Чоноччу олорон кэбистэ,	S napřímenou hlavou ¹⁹⁸ usedl,
928	Күлэр уодьуганын	Usměvavých udidel ¹⁹⁹
929	Көлөһөтүн булан,	Kroužky našel,
930	Көннөрү тутан,	Přímo zatáhl,
931	Куус гына кымныылаан,	Se zvukem <i>kuus</i> karabáčem švihl ²⁰⁰
932	Уохтаахтык айаннаан киирэн барбыта.	Zlostně vyjel na cestu.

194 *Aryy saһyl* je doslova „máslo a liška“ případně „máslová liška“. Jedná se tedy o barvu vlastní jak máslu, tak lišce. (viz Stachowski, 2010)

195 *Xaaraxan* může také znamenat „hlupák“ či „netvor“.

196 *Xangxa* doslova znamená „sedlový vak“. V kontextu, kdy se Er Soghotox vyhoupne do sedla, považují ho za párové slovo se sedlem, tedy *xangxa yngyyr*.

197 *Tokutar*, „samec tetřeva“, souvisí snad se zvukem typickým pro tetřeva během námluv, podobně jako české sloveso „tokat“.

198 Souvisí s *čonoj-* „pohazovat hlavou“ (Pekarski, 1958, 3640-3641)

199 *Küler* znamená „usmívat se“, možná se jedná o určitý typ udidel, nicméně takto se překládá verš i v ruském překladu.

200 *Kuus gynar* je dobrým příkladem ideofonu, které se ve staré jakutštině objevují často. Slovo *kuus* nemá jiný význam než zvukomalebný, spolu se slovesem „dělat“, *gynar*, dostává smysl „švihnout“. Podobné *kuus gynar* bude vyjadřovat kratší, rychlejší pohyb.

	(Hoo!)		(Nó!)
--	--------	--	-------

Tento motiv se objevuje již v prvním nám známém olonchu *Är Sogotox*, vydaném O. N. Böhlingkem v roce 1851. *Är Sogotox* se též obrací k duchu země, sídlícímu ve svatém stromě, předtím, než se vydává na cestu.²⁰¹

Obě ukázky, ač na první pohled velice rozdílné, zachovávají podle mého názoru podobnou strukturu, s následujícími prvky: literární hrdina je ještě nehotový, není hrdinou *per se*. V první ukázce se k němu chovají jako k surovému železu, v ukázce druhé jako k dítěti. Přechod od nehotového (surovina, dítě) k hotovému (hrdina) je v obou případech skrze svatý strom, stojící uprostřed Středního světa. Kování i kojení symbolizuje stejný proces přeměny. Metafora kování je jednodušší, v ukázce s *Er Soghotoxem* se oddělení od bývalého stavu navíc zdůrazňuje odstrčením od prsu.

Důležité je *umístění* stromu (zde svaté břízy *Aar xatyn*). Hrdina nemá jasný původ (viz předchozí podkapitulu [Rodinně geografické vztahy](#)), je naopak bytostí patřící hranici. Van Genepova *liminální* fáze tak musí být symbolizována středem, protože „střed“ je pro hrdinu v logice eposu „hranicí“.

201 Viz Karataev, Illarionov, 1996, s. 26

Závěr

Ve své práci jsem se pokusil analyzovat Karataevovo oloncho *Modun Er Soghotox*. Hlavním cílem byla analýza syžetu pomocí konceptu klasifikující hranice J. M. Lotmana. V první části jsem se pokusil o zasazení díla do kontextu žánrového (jakožto oloncha v opozici k *seheenu* a *kepseenu*) a zároveň o popis formálních prostředků, které jsou olonchu vlastní.

Při definování oloncha vůči ostatním jakutským literárním žánrům byla forma hlavním vodítkem, proto jsem se snažil o popsání některých jejích hlavních distinktivních rysů v samostatné kapitole.

Jedním z těchto rysů je aliterace, která v jakutštině úzce souvisí s vokální harmonií a je tedy dokonalejší, než například u skandinávských eposů. Základy, na kterých jakutský verš podle mého názoru stojí, jsem se proto pokusil popsat právě na základě aliterace a vokální harmonie.

Pod kapitolu týkající se formálních prostředků jsem také zařadil rozbor metaforických prostředků a kontextuální podmíněnost slova v textu. V metaforických popisech a výrazech jazyka oloncha se dá mnohdy orientovat pouze díky paralelizmu, podobně jako v klasické mongolské poezii. Jednotlivá slova, či celé verše, dávají mnohdy smysl až komparací s okolními metaforami, které je zasadí do kontextu.

Pro pochopení žánrového kontextu *Er Soghotoxa* je však důležitý i cyklus Ellejády, ve které najdeme mnoho konotací naratologických. O to jsem se pokusil překladem a rozбором jednoho *seheenu* ze sbírky G. U. Ergise. V rozboru přechodů *Er Soghotoxa* jsem se následně pokusil o zachycení některých prvků, které jsou obou cyklům vlastní. Invariant, který by se z obou narativů dal extrahovat, jsem však nenašel.

V samotné části analytické jsem se snažil nejprve o topografii jednotlivých světů. Vzhledem ke komplexní tradici, která stojí za zpěvem oloncha, pokoušel jsem se o komparaci jednotlivých topoi v *Modun Er Soghotoxovi* s texty dalších význačných olonchohutů (*Erbextej Bergen, Kyys Debiliije, Džulurujar Nurgun Bootur*). Olonchohut se popisu světů nevěnuje souvisle a proto je kapitola popisující zobrazení prostorů v olonchu brikoláží sestavenou z veršů z různých částí textu. Během této kompilace jsem zjistil, že popisy světů jsou nestejně dlouhé: zatímco popisu Středního světa je věnováno nejvíce prostoru, Vrchnímu světu se olonchohut takřka nevěnuje. Střední svět oproti Spodnímu světu se tak jeví být hlavní opozicí, která je pouze mediována Vrchním světem v podobě *udaghan*, „šamanek“.

S jednotlivými světy jsem pracoval jako se sémantickými prostory, které jsou za normálních okolností neprůchozí. V rámci chápání prostorů oloncha jako prostorů sémantických, v Lotmanově smyslu, jsem se věnoval některým metaforickým obrazům, které olonchohut využívá. Především během popisu Středního světa (tedy světa *par excellence*, jak jsem zmínil výše) se setkáme často s obrazem koně, na skrzen kterého máme popis časoprostoru (hřbet, břicho) a s popisem rodného alaaasu vypravěče, který splývá (synekdochicky) s popisem narativního světa.

Střední svět (potažmo všechny tři světy) mají velmi jasné hranice a podpěry, které je drží na jednu stranu zavřené vůči okolním vlivům (skály a moře), na druhou stranu však zabraňují expanzi. V textu se tak oběvují metaforické popisy trávy, jako hřebíků, které drží zemi na místě a kořenů, které ji drží svázanou.

Tyto hranice však dokáže překročit hrdina (*bootur*), postava, která nepatří plně ani do jednoho světa. Zvláštní postavení hrdiny vůči světům je zobrazeno i v příbuzenských vztazích. Hrdinův původ nebývá „čistě“ lidský, ale vždy nějakým způsobem nejistý. V poslední části jsem se pokusil popsat tyto rodinně-geografické vztahy, které hrdinu definují, a které ho staví na hranici světů. Zvláštní vyústění této hrdinovy liminální podstaty se objevuje v přechodových rituálech, kdy je liminální fáze rituálu (tak jak funguje ve VanGennepově systému) nahrazena absolutním středem (středem Středního světa).

Jak jsem již zmínil, hlavním záměrem mé práce byla analýza syžetu oloncha *Modun Er Soghotox* aplikací *hranice*, jakožto metaforického interpretačního nástroje. Tento přístup se při práci s olonchem osvědčil díky jasně odděleným sémantickým prostorům. Konflikt, který nastává jejich porušením, dokáže následně mediovat hrdina, který stojí mimo jasně dané opozice.

Literatura

- Alekseev, N. A.; Emelijanov, N. V.; Petrov, V. T. (ed.), 1995, *Saxa bylyrgy seheennere, kepseennere uonna miftere/ Predanija, legendy i mify Sacha (Jakutov)*, Nauka, Novosibirsk
- Burnašev, N. P., 1993, *Jakutskij geroičeskij epos „Kyys Debelije“*, Nauka, Novosibirsk
- Böhtlingk, O., 1851, *Über die Sprache der Jakuten*, St. Petersburg, Buchdruckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften
- Campbell, J., 2004, *Hero With A Thousand Faces*, Princeton UP, Princeton
- Delleuze, G.; Guattari, F., 2010, *Tisíc plošin*, Herrmann a synové, Praha
- Doniger, W., 1998, *The Implied Spider: Politics and Theology in Myth*, Columbia University Press, New York Chichester, West Sussex
- D'jačkovskij, N. D. (ed.), 1987, *Pogovorim po- jakutsky*, Jakutskoe Knižnoe Izdatelstvo, Jakutsk
- Foley, John, Miles, 1995, *The Singer of Tales in Performance*, Indiana University Press, Bloomington a Indianapolis
- Ganusevich, S. A., Maechtle, T. L., Seegar, W. S., Yates, M. A., McGrady, M. J., Fuller, M., Schueck, L., Dayton, J. and Henny, C. J., 2004, *Autumn migration and wintering areas of Peregrine Falcons Falco peregrinus nesting on the Kola Peninsula, northern Russia*. Ibis, 146: 291–297. doi: 10.1046/j.1474-919X.2004.00253.x
- Govorov, D., 2010, *Müldžü Böghöl Nepobedimij Mjuldžju Bjogjo*, (překl. E. S. Sidorov), Bičik, Jakutsk
- Hainsworth, J. B. (ed.), Hatto, A. T. (ed.), 1989, *Traditions of Heroic and Epic Poetry, vol. 2.: Characteristics and Techniques*, The Modern Humanities Research Association, Londýn
- Huntford, R., 2008, *Two Planks and a Passion: The Dramatic History of Skiing*, Continuum, Londýn
- Illarionova, T. V., 2008, *Tekstologija oloncho „Mogučij Er Sogotoch“: sravnitelnyj analiz raznovremennyh zapisej*, Nauka, Novosibirsk. Dostupné z: <http://www.olonkho.info/ru/index.php/>,
- Illarionov, V., Illarionova, T., 2016, *The typology of the performance art of the storytellers in Yakutia: recitative and singing*, Conference of Gesar studies
- Johanson, Lars; Csató, Éva, Á., 1998, *The Turkic Languages*, Routledge, London
- Karataev, V. O., Illarionov V. V. (ed.), 1996, *Olongcho Modun Er Sogotox / Jakutskij geroičeskij epos Mogučij Er Sogotoch*, Nauka, Novosibirsk
- Kočková, K., 2009, *Mongolský hrdinský epos "Negen zuun tavin tavan nasyg nasalsan Chogšin Luu Mergen chaan"*. Jazyk a poetika mongolské hrdinské epiky [online]. 2009 [cit. 2016-04-04]. Dostupné z: <https://is.cuni.cz/webapps/zzp/detail/77823>
- Ksenofontov, G. V., 1930, *Legendy I rassказы o šamanach, u Jakutov, Burjatov a Tunguzov*, Bezbožnik, Moskva

- Ksenofontov, G. V., 1977 (1937), *Ellejáda. Materialy po mifologii I legendarnoj istorii Jakutov*. Nauka, Moskva
- Ksenofontov, G. V., 1992, *Uraangchaj-Sachalar: očerki po drevnej istorii Jakutov v dvoch knigach. Tom I*. Nacionalnoe Izdatelstvo Respubliki Sacha (Jakutija), Jakutsk
- Ksenofontov, G. V., 1992, *Uraangchaj-Sachalar: očerki po drevnej istorii Jakutov v dvoch knigach. Tom II*. Nacionalnoe Izdatelstvo Respubliki Sacha (Jakutija), Jakutsk
- Lord, A. B., 1971, *The Singer of Tales*, Atheneum, New York
- Lotman, J. M., 1992, *Izbrannye statii v trech tomach. Tom I: Statii po semiotike i topologii kulitury*, Aleksandra, Tallin
- Lotman, J. M., 2000, *Semiosfera*, Isskustvo-SPB, Petrohrad
- Lotman, J., M., 1990, *Štruktúra uměleckého textu*, Tatran, Bratislava
- Müller, R., Šidák, P. (ed.), 2012, *Slovník novější literární teorie, Glosář pojmů*, Academia, Praha
- Noxsorov, U. G., 2009, *Saxa booturdara, 6 tom, Dyyraj Bergen*, Bičik, Jakutsk
- Orosin, K. G., Ergis, G. U. (ed.), 1947, *Džulurujar Ňurgun Bootur*, SaSSR GOSIZDATA, Jakutsk
- Popov- Bočoox, V. N., 2009, *Üölen kyyrdžyt olongxo*, Sajdam, Jakutsk
- Poppe, N. N., 1926, *Učebnaja grammatika jakutskogo jazyka*, Centralnoe Izdatelstvo Narodov SSSR, Moskva
- Propp, V., 1984, *Theory and History of Folklore*, Minnesota Press, Minneapolis
- Puchov, I. V., 2004, *Jakutskij geroičeskij epos- oloncho*, IGI AN RS (Ja), Jakutsk
- Ricoeur, P., 1990, *Mýtus a jeho filosofická interpretace*, (přel. Karfík, F.) in *Reflexe: Filosofický časopis*, OIKOYMENH, Praha
- Seroševskij, Vaclav, 1896, *Jakuty*, Izdanie Imperatorskago Ruskago Geografičeskago Obščestva, Sankt Petěrburg
- Sieroszewski, Waclaw, 1900, *Dwanaście lat w kraju Jakutow*, Nakł. F. Karpińskiego, Varšava
- Stachowski, M., 2010, in [J. Górnikiewicz, H. Grzmił-Tylutki & I. Piechnik (eds), 2010, *En quête de sens. Études dédiées à Marcela Świątkowska. W poszukiwaniu znaczeń. Studia dedykowane Marceli Świątkowskiej*, Wyd. UJ, Krakov]
- Teris-Afanasiev, L. M., 2012, *Iteghel tyldžyta*, Bičik, Jakutsk
- Troeva, E. I., Isaev A. P., Cherosov, M. M., Karpov, N. S., 2010, *The Far North:: Plant Biodiversity and Ecology of Yakutia Plant and Vegetation- svazek 3*, Springer Science & Business Media, London a New York
- Tserenpil, D, Kullman, R., 2008, *Mongolian grammar*, Admon, Ulánbátar
- Van Gennep, A., 1996, *Přechodové rituály, systematické stadium rituálů*, Lidové noviny,

Praha

Xenofontov, G., 2001, *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice*, Argo, Praha

Ergis, G. U., 1980, *Mifologija narodov Jakutii (sbornik naučných trudov)*, SO AN SSSR, Jakutsk

Ergis, G. U., 1960, *Saxa bylyrgy sehennere uonna kepseennere, ikki čaastaax. I čaaha / Istoričeskie predanija I rasskazy Jakutov v dvuch častjach, I čast'*, Izdatelistvo Akademii Nauk SSSR, Moskva a Leningrad

Elektronické zdroje

Ojuunskaj, P. A., 1962, *Ajymňylar, axtyylar, etiiler, ystatyjalar, kepseenner*, [online] *Sedmý díl*, Saxa sirineeghi kinige, Jakutsk. Dostupné z <http://www.olonkho.info/ru/index.php/>, 20.10.2011, 12:24, [vid. 4.4.2016]

<http://www.unesco.org/culture/ich/en/RL/olonkho-yakut-heroic-epos-00145>, [vid. 1.4.2016, 13:34]

<http://olonkholand.ru/>, [vid. 1.4.2016, 11:00]